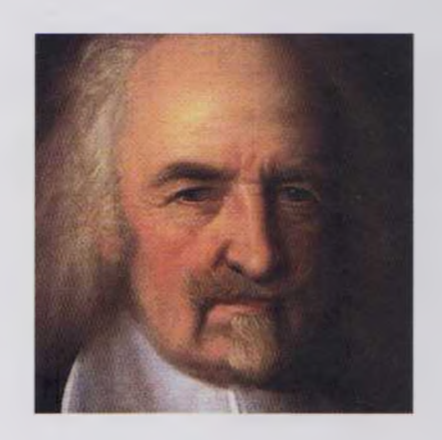


Hobbes

El Estado es necesario porque
el hombre es un lobo para el hombre

APRENDER A PENSAR

Hobbes

El Estado es necesario porque el hombre es un lobo para el hombre

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 26-27, 39, 56-57, 81, 88-89, 97, 106-107, 124-125, 141, 145; AKG Images: 45; Bridgeman Images: 77

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8701-4
Depósito legal: B-14028-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Sostuvo Aristóteles que la política es la principal entre todas las ciencias, puesto que se ocupa de los fines más elevados del hombre, a saber: una vida adecuada a los dictados de su propia naturaleza social —recordemos que el Estagirita consideró al ser humano como *zoon politikon*, el animal político— y regida según principios de justicia. En la Antigüedad clásica, ética y política caminaban de la mano, puesto que la segunda era la aplicación práctica de la primera en el ámbito de lo colectivo, y ambas respondían a una serie de principios inferidos con categoría de ley natural. Sin embargo, la evolución del pensamiento político posterior condujo a una nítida bifurcación entre los caminos de ambas disciplinas, sobre todo a partir de los escritos de Maquiavelo, que introdujo la noción de utilidad como fundamento e inspiración del quehacer gubernamental. A partir de entonces, la ciencia de lo público ha sido identificada a menudo con expresiones que se toman como muestra de lo peor de la naturaleza humana, caso de «El fin justifica los medios» —cita que recurrentemente se atribuye a Maquiavelo, aunque jamás la expresara

en semejantes términos— y «El hombre es un lobo para el hombre», terrible sentencia que el filósofo británico Thomas Hobbes no hizo sino tomar prestada del mundo clásico.

Este aserto acerca de la licantropía humana es una de las tesis más valientes de la historia de la filosofía, y solo por ella valdría la pena leer a Hobbes, su más popular difusor, incluso si el interés fuera fruto de la curiosidad malsana que a veces despierta. Pero el filósofo inglés no era tan descastado como pueda parecer, sobre todo si se extrae la frase de su contexto teórico. La ferocidad innata del hombre nada tenía que ver, a su juicio, con una voluntad deliberada —entiéndase como libre— hacia el mal; bien al contrario, se trataba de una tendencia irrefrenable hacia el egoísmo, determinada por la constitución de la propia naturaleza humana. Hobbes no pretendía denostar a la especie, sino esclarecer la esencia de su comportamiento.

Semejante descargo no hace que las tesis hobbesianas sean menos turbadoras. Cuesta pensar en un mundo donde los hombres permanezcan siempre en estado de guerra los unos contra los otros incluso en tiempos de paz y prosperidad, cuando el enfrentamiento solo es latente. Pero basta mirar alrededor para sospechar que algo de verdad hay en tal suposición, y que lo contrario se resuelve en pura fantasía. Este planteamiento parte de una visión fatalista de la naturaleza humana, reforzada por el contexto histórico europeo de los siglos XVI-XVII, cuando el continente se desangraba por sus cuatro costados con los distintos conflictos hispano-francés e hispano-británico, las contiendas de Flandes entre españoles y neerlandeses reformados, la guerra de los treinta años, las revoluciones británicas, las invasiones turcas, etc. Sin embargo, el pensamiento político de Hobbes es mucho más que un puñado de opiniones provocadas por los sucesos de su tiempo e influidas por las circunstancias

de su vida. Antes que teórico del Estado, el británico fue un sólido matemático y notable científico, corresponsal de Descartes —y luego contertulio suyo— en los debates sobre la definición del método. Su itinerario biográfico, inspirado por la más denodada búsqueda de la objetividad y la verdad, es un ejemplo admirable de aplicación intelectual y amor al conocimiento.

A lo largo de esa tarea, si una influencia marcó el pensamiento de Hobbes, fue la personalidad y obra de Galileo Galilei, figura señera del método hipotético-deductivo. Del maestro italiano aprendió que la realidad física se construye con la interacción de cuerpos en movimiento, y aplicó la fórmula a la ciencia política para entender la sociedad como un campo de fuerzas de individuos que se mueven en pos de sus pasiones, apetitos y necesidades, con el subsiguiente choque de trayectos, raíz de perpetuo conflicto. De hecho, los movimientos mentales del ser humano —los pensamientos, las emociones, los deseos— no eran, para Hobbes, sino huella peculiar de esa actividad incesante de la materia, idea que representaba una novedad naturalista de primer orden frente a las explicaciones anteriores de la vida social, teñidas de justificaciones metafísicas o fideísticas. Por eso fue tan maltratado en vida por la opinión de sus coetáneos como suele serlo actualmente, y de modo igual de injusto, lo cual crea cierto sentimiento de solidaridad con él.

Hobbes entendió que la norma política idónea debía ser consecuencia directa de la conformación física e intelectual del ser humano, la cual dependía a su vez de las peculiares reglas de funcionamiento de la materia. Un orden político racional debería adecuarse a las normas básicas que rigen la naturaleza. De este modo cerró el círculo de su sistema filosófico, dividido en tres grandes disciplinas: física, antropología y política o «filosofía civil», como el propio autor quiso

denominar a esta última. El modelo formal básico de todo ese entramado teórico era el mecanicismo, según el cual el universo entero —pero también sus componentes particulares, como cada uno de los seres humanos— es una suerte de máquina donde todo proceso o suceso está causalmente determinado por factores físicos. Una propuesta, evidentemente materialista, que por fuerza habría de chocar contra quienes sustentaban los principios políticos en instancias ajenas a la más pedestre realidad humana, caso del derecho divino de las monarquías absolutas, que interpretaba el orden monárquico tradicional como imagen de la jerarquía celeste.

Fue en este punto en el que Hobbes topó con la Iglesia. Muchas guerras de la época involucraban a las creencias religiosas, tanto las que enfrentaban al cristianismo contra el islam como las que desangraban internamente a los propios cristianos en plena Contrarreforma, y suponían una excelente coartada para justificar los intereses dinásticos y el control de las principales rutas comerciales. El dogmatismo religioso operaba como eficaz embaucador de las conciencias e impedía una anuencia mínima en torno a principios de convivencia racionales. De ello dedujo Hobbes uno de los rasgos más significativos de su pensamiento, el escepticismo religioso, que desde temprano contribuyó a estigmatizar su persona como la de un pensador impío y de fondo cruel —algo parecido al escarnio sufrido por Maquiavelo, de quien tomó Hobbes la frialdad de la analítica histórica, reacia al idealismo—. El filósofo inglés advertía de que la raíz de los malos gobiernos se hallaba en las ideas erróneas, esto es, en una mala interpretación de la realidad material, que se debía sin duda a la pervivencia del mito y la ausencia de metodología científica; y también, cómo no, a una derivada de las anteriores, la intromisión de las iglesias —todas

ellas— en los asuntos de la política, que deberían estarles vedados. Una prueba más de la modernidad de su pensamiento y, cómo no, también de su actualidad.

A la vista de lo señalado, para entender en su conjunto la filosofía de Hobbes hay que hacer hincapié en su formación como humanista y hombre de ciencia. Considérese que el inglés se dio a conocer como autor más que maduro, sobre todo si tenemos en cuenta la esperanza de vida de la época. Su pensamiento, muy complejo, tardó en cuajar sistémicamente y las obras que lo exponen fueron escritas cuando ya había rebasado la edad de cuarenta años. Así pues, las cuatro primeras décadas de su vida estuvieron consagradas al estudio, pero también al debate; Tucídides, Galileo Galilei y Francis Bacon fueron sus principales maestros.

De esos estudios obtuvo Hobbes una visión materialista y mecanicista del cosmos, que excluía cualquier causa sobrenatural, fuera religiosa o metafísica, sobre las reglas que nerviaban la realidad, animada por un movimiento perenne de la materia. Dentro de este esquema, el ser humano era poco menos que una máquina esclava de sus impulsos más básicos, las pasiones, y por ende privada de libertad, tal como apareció caracterizado en los *Elementos de la ley*, su primera obra teórica de relieve. Fue la época, también, de las diatribas contra el racionalismo cartesiano y su doctrina de la dualidad de sustancias (*res cogitans* y *res extensa*) y las ideas innatas.

Esta pesquisa previa acerca de los fundamentos de las leyes naturales y su trasunto en el ser humano tenía como objetivo la elaboración de una teoría política objetiva. En 1650 concluyó Hobbes su exposición más elaborada de ella, el *Leviatán*, uno de los ensayos más leídos, influyentes y criticados de la historia del pensamiento. Este tratado describe con mayor detalle la hipotética situación prepolítica conoci-

da como «estado de naturaleza», en la que los hombres carecerían de organización política y constricción legal, pero que estos voluntariamente abandonarán para eludir la guerra de todos contra todos a la que conduce semejante tesitura. De este modo se establece el convenio entre los particulares como la única justificación del poder del Estado.

El Leviatán, legendario monstruo marino de inmenso poder, es tomado como metáfora del ente jurídica y ejecutivamente omnipotente que cualquier sociedad necesita para sobreponerse a los propios vicios, congénitos a todos sus miembros. Un ser despótico que aplique sin contemplaciones la ley para mantener el orden cívico necesario con que aplacar la guerra de todos contra todos y, cuestión primordial, que permita el desarrollo de las actividades económicas basadas en el usufructo de la propiedad. Ambas son las condiciones de legitimidad de la institución estatal, cuya aspiración suprema no se identifica con hacer el bien, sino con poner las bases materiales que permitan discernir lo que es bueno (útil) de lo que es malo (inútil o perjudicial).

En suma, Hobbes figuró entre los más destacados exponentes intelectuales de ese pesimismo que está ligado de modo inextricable con la época barroca. Ahora bien, a pesar de su evaluación pesimista de lo humano, en su disquisición teórica expuso y defendió los mejores ideales que su época fue capaz de concebir: el igualitarismo civil que repudiaba los privilegios feudales de la nobleza, la búsqueda del interés público a partir del interés privado y la preeminencia de la ley por encima de los privilegios. Principios que no partieron ni del fideísmo, ni de la tradición ni de un capricho cualquiera; bien al contrario, fueron fruto de un sólido sistema conceptual racionalista, que trasplantó los principios metodológicos de las ciencias naturales al estudio de la política. Además, los prescritos teóricos hobbesianos representaron

el primer ejemplo sólido del iusnaturalismo, corriente filosófica que defendió la existencia de unos derechos naturales intrínsecos al ser humano, que en nada dependían de la Providencia divina o de la autoridad discrecional de los monarcas. Sin embargo, convirtió ese valor original del individuo en justificación de un régimen despótico, aunque ajustado a reglas, que se justificaba como expresión de las más básicas aspiraciones individuales: la seguridad física y la consecución del bienestar material.

En nuestros días y desde nuestra óptica de ciudadanos de países con regímenes basados en la elección libre de los representantes públicos y el respeto a las libertades básicas del sujeto, la lectura de Hobbes mueve a reconsiderar los análisis sobre la finalidad suprema de las instituciones públicas, el sentido último de la reflexión política y, de modo especial, la estrecha relación entre los ordenamientos jurídicos y el modelo económico en que se basa la reproducción material de sus sociedades.

OBRA

- **Obra filosófica principal:** con una estructura temática recurrente, en la que el autor desarrolló las mismas ideas con mayor profundidad.
  - Introducción a la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides (1629)
  - *Elementos de la ley* (1640)
  - *Elementa philosophiae (Elementos de filosofía)*, trilogía integrada por los títulos siguientes: *De cive* (*Tratado sobre el ciudadano*, 1642), *De corpore* (*Tratado sobre el cuerpo*, 1655) y *De homine* (*Tratado sobre el hombre*, 1658)
  - *Leviatán* (1651)
  - *Behemoth* (escrita en 1670, publicada póstumamente en 1682)

- **Otras obras filosóficas:** se atribuye a Hobbes la autoría de distintos ensayos firmados por Francis Bacon, además de desarrollar otros aspectos de su sistema en obras accesorias.
  - *Objeciones a las Meditaciones de Descartes* (1641)
  - *De la libertad y la necesidad* (1654, publicada sin su consentimiento)
  - *Siete problemas filosóficos* (1661, versión latina)
  - *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del derecho común de Inglaterra* (escrito en 1666, publicado en 1681)
  - *Diez diálogos de filosofía natural* (1678)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1588**
Thomas Hobbes nace el 5 de abril en Wesport, Malmesbury (Inglaterra).

V **1602**
Ingresa como estudiante en el Magdalen Hall de la Universidad de Oxford.

V **1608**
Entra al servicio de la familia Cavendish. Viajará por Europa junto con su pupilo William de 1610 a 1615.

V **1619**
Entra al servicio del excanciller Francis Bacon, con quien colaborará hasta 1623.

V **1629**
Publica la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides.

1590 | 1600 | 1610 | 1620 | 1630

H **1618**
Inicio de la guerra de los treinta años, que sacudirá Europa.

H **1633**
Galileo es obligado por la Inquisición a retractarse de su heliocentrismo.

A **1610**
Galileo Galilei publica *Sidereus nuncius* (*Mensajero sideral*), donde difunde sus observaciones con telescopio.

A **1620**
Francis Bacon publica *Novum organum*, donde expone su método de investigación inductivo.



V 1634
Inicia un nuevo viaje por Europa, en el que conocerá a Galileo.

V 1640
Tras publicar los *Elementos de la ley*, se exilia en París.

V 1651
Publica su obra principal, el *Leviatán*, manifiesto a favor del poder absoluto del soberano.

V 1670
Concluye la redacción de *Behemoth*, obra que aparecerá póstumamente.

V 1679
Fallece el 4 de diciembre, bajo la protección de los Cavendish.

1640 1650 1660 1670 1680

A 1637
Publicación del *Discurso del método*, de René Descartes.

H 1642
Inicio de la guerra civil inglesa, que conducirá a la ejecución del rey Carlos I en 1649.

H 1653
Oliver Cromwell logra la disolución del Parlamento y se convierte en lord protector.

H 1660
Restauración de la monarquía británica en la persona del rey Carlos II.

H 1679
Se reconoce en Inglaterra el derecho al *Habeas Corpus*.

Capítulo 1

LA CIENCIA COMO BASE PARA LA FILOSOFÍA

Thomas Hobbes tuvo una esmerada formación humanista que completó con la investigación científica. Con ello sentó las bases teóricas de un sistema filosófico materialista, cuya finalidad era cimentar sobre bases conceptuales objetivas su apuesta por una política igualitaria, pero de formas absolutistas.

Despertaba el año 1588 cuando Felipe II (1527-1598), rey de España y soberano de un imperio donde nunca se ponía el sol, decidió asestar un golpe definitivo a su enemiga principal en el tablero político y militar europeo, la reina Isabel I de Inglaterra (1533-1603), la monarca hereje que acababa de ejecutar a la católica María Estuardo (1542-1587), reina de Escocia, y acosaba a las colonias españolas en el Nuevo Mundo con la acción rapaz de sus corsarios. Una imponente escuadra de ciento veintisiete navíos, la «Grande y Felicísima Armada» de las crónicas oficiales españolas —que los británicos rebautizaron más tarde jocosamente como Invencible— partió del puerto de Lisboa con proa hacia el canal de la Mancha para recoger en Flandes a los temidos tercios y proceder, seguidamente, a invadir la «Pérfida Albión», según la expresión de los españoles.

La gigantesca empresa resultó más bien un trágico desastre, tal y como recoge la historia: los temporales dispersaron la flota, hundiendo un número importante de barcos, y los británicos, a bordo de naves más ligeras y rápidas, sorpren-

dieron a numerosos navíos desgajados del cuerpo principal de la armada o averiados por la tormenta. Ahora bien, más allá de su trascendencia militar, pocos saben que la desgraciada gesta de la Invencible también resultó ser determinante para la historia del pensamiento político. ¿La razón? Al conocer que la temida armada española navegaba hacia su país, fue tal el susto que se llevó la esposa del párroco anglicano de Westport —un barrio de la localidad de Malmesbury, en Wiltshire, al sudoeste de Inglaterra— que se puso de parto y dio a luz prematuramente a su segundo hijo, bautizado con el nombre de Thomas. Con el paso de los años, ese niño se convertiría en uno de los grandes intelectuales de su tiempo, y en su *Autobiografía*, escrita en elegantes versos latinos, recordaría que su madre alumbró gemelos: él y el miedo. Broma o no, parece cierto —o así se especula— que la accidentada circunstancia de su natalicio debida a la contienda bélica pudo influir en el profundo pesimismo que tiñó de claroscuros la doctrina política de Thomas Hobbes, basada en la firme convicción de que los hombres están siempre en estado de guerra, incluso cuando esta palpita solo de un modo latente, amordazada por el poder político superior que necesitan para no devorarse unos a otros como lobos.

Thomas Hobbes nació el 5 de abril de 1588, día de Viernes Santo. Recibió en la pila bautismal el patronímico de su progenitor, quien también lo bautizó, dada su condición clerical —estaba al cargo de dos parroquias de la localidad—. Era Thomas padre un clérigo menos aplicado que funcionarial, pues le importaba poco su responsabilidad como guardián de la salud espiritual de la feligresía cuando notaba en su interior el redoble de las pasiones. Las biografías de su hijo filósofo lo describen como un individuo impulsivo y zafio; un bruto, en el sentido popular del término, dado a la borrachera y poco

reacio a las broncas. De hecho, una pelea en la que llegó a las manos con el individuo que venía a sustituirlo al frente de la parroquia de Malmesbury supuso su cese fulminante. Acto seguido, abandonó a su familia.

> El día que yo nací, mi madre parió dos gemelos: yo y mi miedo.
>
> *Autobiografía*

El padre negligente dejó a su mujer y sus tres hijos, dos varones mayores y una niña, la pequeña de su prole. Nunca más volvieron a verlo, pero la desaparición no les resultó gravosa, pues la familia quedó bajo el patronazgo del tío Francis, un hermano mucho más tranquilo y formal, fabricante de guantes de profesión y a la sazón hombre acaudalado que permanecía soltero. Para entonces, Thomas hijo tenía ya dieciséis años y destacaba por sus dotes intelectuales, todo lo contrario que su progenitor. Había cursado las primeras letras en la escuela parroquial y había aprendido por su cuenta griego y latín, lenguas que aun siendo niño manejaba con precisión de filólogo, como demostró al traducir algunas tragedias de Eurípides a la lengua de Roma en versos yámbicos de rima libre. Era tanto su aprovechamiento en los estudios que la prestigiosa Universidad de Oxford le abrió las puertas de uno de sus colegios, el Magdalen Hall, donde ingresaría en 1602, a la edad de catorce años. Este centro era uno de los bastiones intelectuales del puritanismo, tendencia religiosa que había ganado importante influencia social en la Inglaterra isabelina.

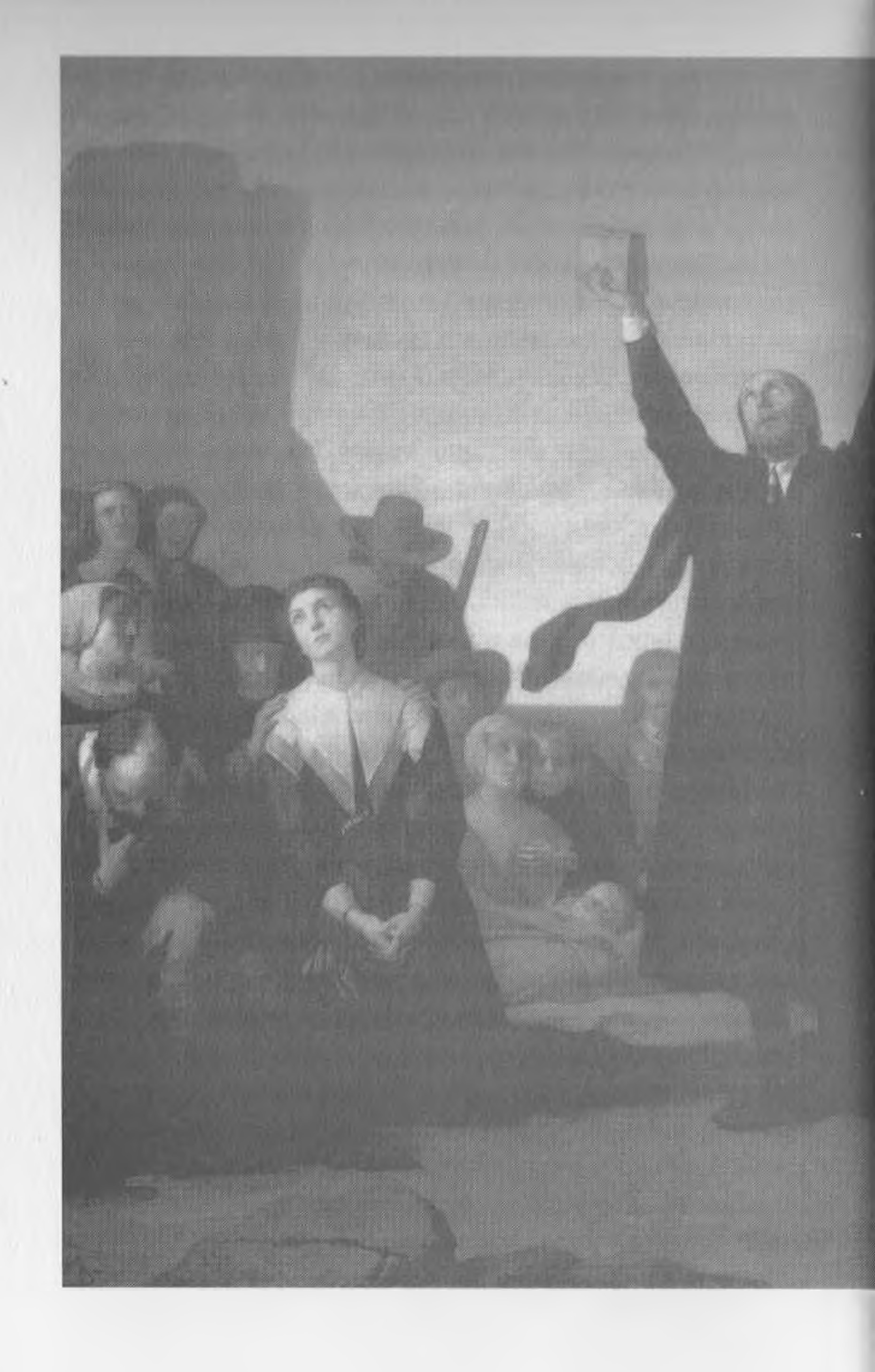
Enrique VIII de Inglaterra (1491-1547) había dado por concluida su obediencia al papado para convertirse en cabeza de la recién constituida Iglesia anglicana. Sin embargo, no introdujo novedades en el corpus de creencias heredado del catolicismo. Esos cambios doctrinales tuvieron lugar durante el reinado de su hija Isabel I (1533-1603), y consistieron en la introducción de las ideas de la Reforma protestante, y

de modo especial del calvinismo, que afirmaba la predestinación de quienes se veían favorecidos por el don de la Gracia divina. El puritanismo nació al calor de esta transformación religiosa. Se trataba de una corriente que cuestionaba la autoridad eclesial de la monarquía, defendía la independencia moral del sujeto respecto al Estado y preconizaba la observancia de un estricto código de conducta en la vida cotidiana. Lejos de captar al joven estudiante Hobbes, estas ideas suscitaron sus recelos por su tendencia intolerante frente a otras creencias religiosas y su prevención ante la autoridad pública, que él consideraba inapelable.

La enseñanza que se impartía en el Magdalen Hall aún era fiel a la tabla de materias de la escolástica medieval. Las clases se daban en latín, siendo el estudio de sus autores clásicos —Cicerón, Horacio, Virgilio— una de las áreas lectivas principales. Otras materias de aprendizaje eran la teología, la filosofía prima (la metafísica de Aristóteles, referente fundamental del pensamiento cristiano), la lógica, las matemáticas, la astronomía (deudora también del cosmos geocéntrico aristotélico) o la música. La retórica, en particular, adquiría gran importancia práctica. Los alumnos debían enfrentarse a ejercicios dialécticos, como la confección de discursos sobre cuestiones metafísicas o los debates (*quaestiones disputatio*) en que tenían que defender las posiciones de uno u otro autor, con los cuales ganaban habilidades de expresión muy útiles para sus pretensiones de futuro, que pasaban por desempeñar altos cargos funcionariales o participar activamente en las instituciones políticas. Esas eran las aspiraciones habituales entre alumnos de clase selecta, mientras que los estamentos populares de la época no llegaban a la universidad y, en su mayoría, sus miembros eran analfabetos. En resumen, el Magdalen Hall vivía de espaldas a la revolución científica que se había iniciado hacía más de un siglo fuera de las aulas.

Durante los últimos compases del Renacimiento, nuevas ideas y conocimientos en física, astronomía, biología, medicina y química habían transformado la visión tradicional sobre la naturaleza y sentado las bases de la ciencia moderna. Con el epicentro en la hipótesis astronómica, es decir, en las propuestas sobre la conformación del universo, este terremoto del pensamiento representaba un cambio de paradigma en el que reinaban formas de reflexión como la especulación y la deducción. Los científicos y los filósofos buscaban procedimientos que estuvieran sólidamente sustentados para dejar de lado las aproximaciones superficiales a la realidad. Plenamente consciente de ello cuando era estudiante, Hobbes expresó en su madurez críticas muy severas —y acertadas— a la pretensión anquilosada de enseñanza que había sufrido en su colegio de Oxford, que a la postre se cifraba en un simple juego de concordancias artificiales. La universidad lo decepcionó, jamás iba a sentir el mínimo afecto por ella ni pretendió nunca ingresar en su plantel profesoral.

Mal que bien aguantó el muchacho hasta su graduación en 1608. Cabe pensar que sus años universitarios se le hicieron duros, dado el disgusto que le causaba la enseñanza recibida, pero ese descontento no incidió sobre su rendimiento académico, siempre brillante. Al parecer, la retórica se le daba especialmente bien, como más tarde demostró en el estilo elegante y preciso que lució en la redacción de sus libros. Lo cierto es que, de su etapa como estudiante en Oxford, la información que más le interesó fueron las noticias acerca de los descubrimientos geográficos habidos en ultramar, tanto como los nuevos modelos cosmográficos que pugnaban por reemplazar al universo aristotélico que hablaba de elementos como el éter y los siete cielos. Algo grande se removía en el firmamento y en la Tierra, pero las novedades se transmi-





Hobbes reprobaba que, amparados por su rigorismo religioso, los puritanos sometieran el Estado a los poderes que consideraban superiores.
Las tensiones producidas por esta actitud acabaron provocando la salida de Inglaterra de centenares de ellos. Las familias que arribaron a Massachusetts a bordo del buque *Mayflower*, cuyo desembarco fue idealizado por el pintor español Antonio Gibert (1834-1901) en este cuadro, tuvieron ocasión de poner en práctica su idea de sociedad ideal, de la que nacerían los Estados Unidos de América.

tían en cenáculos ajenos a unas aulas absortas en primeros principios de origen fabuloso.

CIENTÍFICO ANTES QUE FILÓSOFO

Una vez graduado, la suma de sus conocimientos y habilidades no pasó por alto al rector del Magdalen Hall, quien tuvo la feliz idea de recomendarlo como preceptor a una familia nobiliaria, los Cavendish, que tenían su casa solariega, Chatsworth House, en el condado de Devonshire (actual Devon), al suroeste de Inglaterra. Como hacían los magnates italianos y franceses de la época, y mucho antes, el patriciado romano, la aristocracia británica se había dejado cautivar por la moda de contratar a intelectuales para encargarles la educación de sus hijos y, de paso, animar con su conversación y conocimientos las veladas de sus mansiones, en las que se especulaba sobre la probable redondez de la Tierra y se recitaban pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Fue así como el joven Thomas Hobbes, con apenas veinte años, se hizo cargo de la educación de un muchacho poco más bisoño que él: William Cavendish (1591-1628), que sería el futuro segundo conde de Devonshire, personaje al que estuvo ligado durante veinte años de convivencia cotidiana hasta su muerte temprana. La semejanza de edades favoreció que la original relación maestro-alumno quedara pronto superada por un trato fraterno, y el preceptor reconoció en su biografía que aquellas dos décadas fueron las más felices de su vida. Su dicha no solo se debió al buen trato de sus patronos y las comodidades que su aprecio le deparó: también influyó en ella la disponibilidad de tiempo para proseguir con su pasión por la lectura y el estudio, orientada primero hacia la historia grecolatina y de Inglaterra, y que más

tarde se decantaría por cuestiones científicas. Poco después de entrar al servicio de los Cavendish, Hobbes heredó de su tío una pequeña propiedad rural que lo convertía en un hombre económicamente autosuficiente, pero no renunció a su puesto de educador privado. Sin duda se hallaba a gusto en el desempeño de la tarea y, además, parece que le atraían muy poco las tareas cotidianas que le hubiera supuesto la administración de su heredad.

Cavendish desempeñó distintos cargos políticos a lo largo de su vida. También destacó como miembro del Parlamento. Íntimo amigo del rey Jacobo I (1566-1625), se movía con total comodidad por la corte inglesa, donde estaba relacionado con destacadas personalidades de la vida pública y la intelectualidad de la época, contactos de los que hizo partícipe a su amigo Hobbes. Además, su amistad conllevaba otro aliciente nada desdeñable: la posibilidad de viajar. Entre 1610 y 1615 pasaron juntos un largo periplo instructivo por Francia, Italia —donde les cautivaron tanto las bellezas de Venecia como su vida intelectual—, Alemania y Austria.

El descubrimiento del método

En Francia los amigos pasaron el período más extenso, hasta 1613. Allí Hobbes tuvo acceso a una de las obras fundamentales de la ciencia moderna, la *Astronomia nova* del alemán Johannes Kepler (1571-1630). Dada a la estampa en 1609, este tratado ratificó el modelo heliocentrista anticipado por Copérnico, además de enriquecerlo con nuevos descubrimientos. En sus páginas se explicaban las dos primeras leyes de Kepler, según las cuales los planetas se desplazan en torno al Sol describiendo órbitas elípticas, con uno de sus

polos siempre junto al astro rey (primera ley) y con un movimiento que no es uniforme pero sí regular, de modo que trazan recorridos iguales en tiempos iguales (segunda ley).

[El universo] está escrito en lenguaje matemático, y sus personajes son triángulos, círculos y otras figuras geométricas.

GALILEO GALILEI

Estos descubrimientos supusieron el desmoronamiento final del cosmos aristotélico, ideado como sistema de esferas concéntricas en cuyo centro se hallaba la Tierra, precisamente el modelo astronómico que le habían explicado a Hobbes en Oxford.

La teoría de Kepler fue respaldada por los descubrimientos de Galileo Galilei (1564-1642), otro de los personajes con cuyas obras tomó contacto el filósofo de Malmesbury durante su estancia francesa. El sabio italiano había perfeccionado el telescopio y plasmó sus observaciones celestes en su ensayo más célebre: *Sidereus nuncius* (*El mensajero sideral*).

Durante su tiempo en Venecia, Hobbes trabó una estrecha relación intelectual con fray Paolo Sarpi (1552-1623), teólogo, matemático y científico que había colaborado con Galileo cuando ejercía como profesor en la Universidad de Padua, entre 1592 y 1610. A través de este personaje se sumió con fruición en la obra galileana, que desempeñó un protagonismo fundamental en esa nueva época de formación que se abrió para Hobbes una vez concluida la enseñanza reglada y decepcionante. Hasta tal punto de fervor abrazó el inglés el método hipotético-deductivo desarrollado por el italiano, que más adelante aplicaría el procedimiento a sus trabajos científicos y, a continuación, al estudio de la política.

¿Supone lo expuesto que Hobbes fue científico antes que filósofo? ¿Y antes que teórico de la política? No lo parece en el segundo caso. Su biógrafo G. C. Robertson (1842-1892), filósofo escocés, sostuvo que la reflexión política constituyó

el núcleo original del pensamiento hobbesiano y, de hecho, la primera de sus obras publicadas fue una traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* del ateniense Tucídides (h. 460-h. 396 a.C.), en cuya introducción compuso un primer esbozo de su doctrina política. Ahora bien, no resulta tan fácil negar el primero de los interrogantes, sobre todo atendiendo a la definición de filosofía que el propio Hobbes aportó en una de sus últimas obras, *De corpore* (1655):

> La filosofía es el conocimiento de los efectos o apariencias adquirido mediante una auténtica racionalización a partir del conocimiento que poseemos inicialmente de sus causas o de su generación; y asimismo, el conocimiento de tales causas o de su generación a partir de conocimiento previo de sus efectos.

La definición atañe más a la descripción de un método de estudio que a un área de conocimiento propiamente dicha, debido a que en el siglo XVII no estaban claramente discernidas entre sí materias como la epistemología y la cosmología, o las ciencias naturales —en su sentido moderno— de una llamada «filosofía natural» aún cargada de nociones metafísicas. Precisamente fue la revolución científica la que esclareció las fronteras entre varias de aquellas disciplinas. Pero parece claro que Hobbes entendió la filosofía como un estudio omnicomprensivo de la realidad, basado en los datos aportados por el conocimiento empírico de la naturaleza, que posibilitarían la generación de conceptos y leyes generales aplicables de modo sistemático a las distintas materias de estudio, política incluida. Más concluyente es el *Pequeño folleto* o *Pequeño tratado*, escrito hobbesiano redactado entre 1630 y 1631 que cayó en el olvido de su autor y no fue publicado hasta 1889, nada menos que dos siglos

y medio más tarde. Allí se leen las pretensiones del filósofo de Malmesbury: «Por orden de composición creciente, el estudio de la sustancia corpórea en general, *corpus*; el del hombre en estado natural, *homo*; y, por último, el del hombre en sociedad, el ciudadano, *civis*».

De todo lo anterior se colige que la trayectoria intelectual de Hobbes arrancó en la política, se desvió —valga la licencia— hacia las ciencias, llegó desde ellas a la filosofía y, por último, volvió a su punto de partida, el estudio de la organización de la vida social. Esta disciplina, germen y culminación del pensamiento hobbesiano, acaparó sus principales obras y precedió en la imprenta a las materias que la sustentaron conceptualmente. Así engarzaron su teoría de la naturaleza y su teoría social.

El magisterio de Bacon

Hobbes regresó a Inglaterra en 1616 colmado de conocimientos, pero ansioso aún por aumentarlos con redobladas sesiones de estudio e investigación. En ese contexto personal tuvo lugar su relación con el político y filósofo Francis Bacon (1561-1626).

Gracias a sus dotes intelectuales y habilidades diplomáticas, Bacon, vástago de una familia aristocrática pero económicamente venida a menos, había logrado escalar hasta los cargos de procurador general y canciller de Inglaterra bajo el reinado de Jacobo I. Sin embargo, las intrigas palaciegas dieron al traste con su mandato: en 1621 cayó en desgracia ante el monarca bajo acusaciones de corrupto. Lo fuera o no, lo cierto es que Bacon había acaudalado una notable fortuna durante sus años de actividad pública. Se retiró entonces a sus posesiones de Gorhambury, en el condado de Hertfords-

hire, al norte de Londres, para perseverar en el estudio de las ciencias, tarea en la que necesitaba el auxilio de una persona con buena redacción y amplios conocimientos. Consultó con Cavendish y este, muy generoso, decidió cederle a su asistente, puesto que Hobbes reunía todas las condiciones para la tarea.

Apenas se trataron cinco años, hasta la muerte del excanciller, pero su relación dejó una huella profunda en el futuro filósofo, además de darle ocasión para conocer y tratar a otros dos personajes eminentes de la Inglaterra de aquel tiempo, miembros del círculo íntimo de Bacon: el poeta y dramaturgo Ben Johnson (1573-1637) y el médico William Harvey (1578-1657), descubridor de la circulación de la sangre. A ellos se sumaba ocasionalmente el humanista francés Charles Du Bosc (h. 1590-1659), un erudito que se recreaba en la filosofía estoica del latino del siglo I Epicteto, con quien Hobbes tuvo oportunidad de perfeccionar sus conocimientos de las lenguas clásicas. Este ejercicio le resultaría de gran utilidad para su traducción de Tucídides, que inició en aquellas fechas. Por cierto, se considera que algunos de los *Ensayos* latinos tradicionalmente atribuidos a Bacon pudieron ser escritos por la pluma de su amanuense.

Métodos divergentes

Bacon representó el saber como un árbol cuyo tronco era la «filosofía primera», de la cual brotaban a modo de ramas las demás materias. Para obtener un conocimiento útil de la realidad había que adaptar la pesquisa humana a las reglas de la naturaleza, siguiendo un método fiable que necesariamente implicaba experimentación. La propuesta metodológica de Bacon era de tipo inductivo, es decir, partía de los casos particulares para inferir las leyes que relacionaban en-

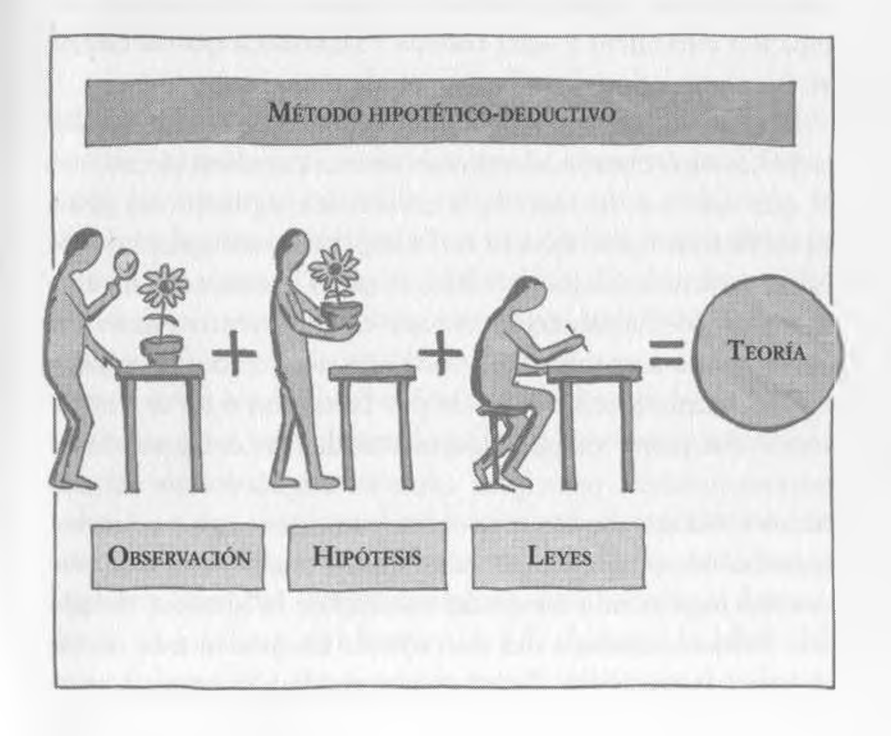
tre sí a los distintos fenómenos: de lo particular a lo general. El procedimiento constaba de tres pasos: en primer lugar, la acumulación de datos observacionales en número elevado; a continuación, la observación meditada de las relaciones y correlaciones que manifiesten los fenómenos observados; por último, la formulación de principios más amplios a partir de esas correlaciones observadas. Este planteamiento contradecía el método deductivo de Aristóteles, consistente en la inferencia de casos singulares desde unos primeros principios de cariz metafísico.

Sin embargo, William Harvey había adoptado el llamado método paduano, desarrollado en el siglo XVI en los círculos humanistas italianos ligados a la Universidad de Padua, el mismo que seguía Galileo y que Hobbes pudo conocer por sus contactos con Sarpi. Como buen anatomista, Harvey consideraba que todo fenómeno podía descomponerse en sus partes elementales —ora en la realidad física, ora en el pensamiento— para examinar la naturaleza de las mismas y, a continuación, reconstruir el objeto estudiado. La máxima de este método podía expresarse así: descomponer, idealizar, recomponer... Este procedimiento será empleado por Hobbes para el diagnóstico de los males sociales y la prescripción de su remedio político. Por supuesto, su práctica parte de la convicción previa de que la razón humana comparte la lógica de las leyes de la naturaleza. El mismo Galileo expuso en sus *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632), que «la naturaleza hizo inicialmente las cosas a su propio modo, y luego hizo a la razón humana lo suficientemente dotada como para poder comprender, si bien únicamente mediante un gran trabajo, una parte de sus secretos».

Estaba claro que la investigación científica era una tarea esforzada. Hacía falta constancia y paciencia para plasmar

OBSERVAR PARA PREDECIR

Se debe a Galileo la formalización del método hipotético-deductivo, que parte de principios generales para inferir casos particulares. No hay que confundirlo con el método deductivo, que opera igual pero se limita al uso de principios lógicos, ajenos a la observación y la experimentación, y solo es aplicable en campos como la aritmética y la geometría. El método galileano constaba de cuatro pasos. Primero, la observación repetida de los fenómenos naturales. Segundo, la formulación de hipótesis, es decir, de principios generales explicativos derivados de la observación, que habrán de someterse a demostración experimental. Tercero, la contrastación afirmativa de las hipótesis para llegar al enunciado de leyes. Cuarto, la composición de teorías, que son modelos explicativos formados por leyes relacionadas entre sí. Esta concepción de la ciencia tuvo un gran impacto en el pensamiento en formación de Hobbes. Como Galileo, el británico se propondría construir una explicación de la realidad en términos científicos, pero en el terreno de la filosofía.



en registros las reiteradas observaciones y los experimentos pertinentes, y en la importancia de esta pauta de trabajo y en la meticulosidad de su realización coincidieron Bacon y Galileo a pesar de sus distintas propuestas metodológicas. En el cotejo y análisis de los datos experimentales estaba la clave para acceder a los principios generales, pero la labor precisaba de una criba. En este sentido cabe considerar otra aportación de Bacon a la teoría de la ciencia que Hobbes supo apreciar: la denuncia de los «ídolos» (prejuicios) que incidían y con frecuencia malversaban la operativa del raciocinio humano. Para un correcto acceso a los datos empíricos era preciso limpiar nuestra mente de los vicios que el excanciller denominó «de la tribu» (errores consustanciales a la propia naturaleza de nuestra mente), «de la caverna» (los particulares de cada individuo), «del foro» (debidos al uso incorrecto del lenguaje ordinario cuando se aplica a la investigación científica) y «del teatro» (originados por fidelidad acrítica a una doctrina filosófica o de otro tipo).

El último de estos errores puede identificarse con una falacia bastante común, el *argumentum ad baculum*, pecado en el que caía con frecuencia la escolástica siguiendo el principio de autoridad cifrado en la expresión «*Magister dixit*» («El maestro ha dicho»). Hobbes tomó buena nota de esta directriz de investigación: nunca es argumento válido un principio de autoridad que no venga reforzado por evidencias materiales, tanto en el ámbito físico como en el campo social. Así pues, trasplantada esta norma de congruencia al terreno jurídico, principios como el origen divino del derecho soberano de los reyes eran cuestiones racionalmente reprobables, ya que no podían demostrarse ni mediante evidencias lógicas ni a través del estudio de la historia, donde solo había constancia del ejercicio de ese poder, más no de su procedencia. El realismo, la objetividad, la empiría, esto

es, la observación como base del aprendizaje, condiciones requeridas por Bacon para cualquier ejercicio intelectual, fueron premisas firmemente asumidas por Hobbes.

Bacon falleció en 1626 y dos años después moría William Cavendish, segundo conde de Devonshire. Hobbes temió perder su trabajo y la cómoda vida doméstica que había disfrutado hasta entonces, pues la viuda del finado no consideró necesario que el amigo y confidente de su esposo asumiera la tutoría intelectual de su hijo William III, nacido en 1617. Sin embargo, como era una persona muy apreciada en aquel hogar, la condesa intercedió para que acompañase al hijo único del primer barón Clifton, sir Gervase (1587-1666), en un nuevo viaje a Francia e Italia, propuesta que fue atendida por el gentilhombre y que Hobbes aceptó encantado.

LA HISTORIA SE REPITE

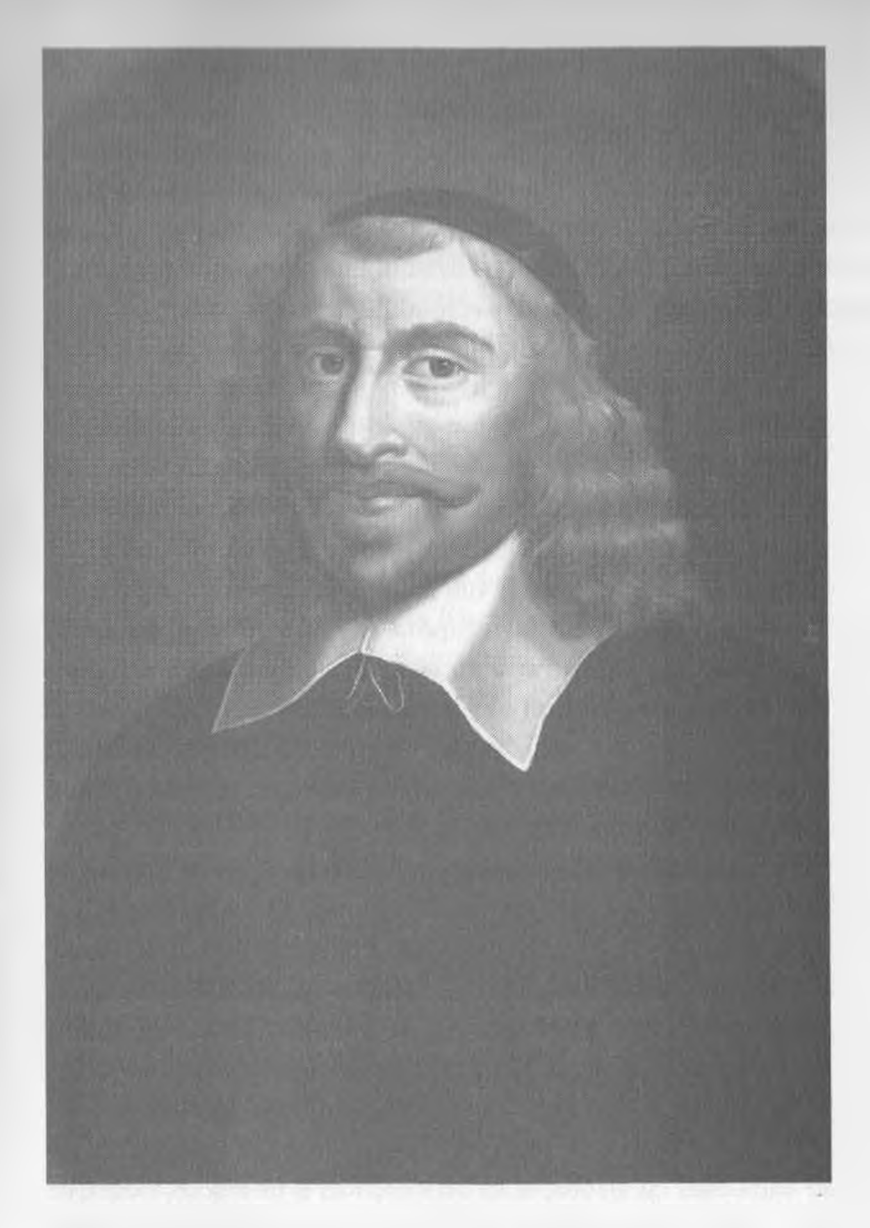
Antes de partir, Hobbes centró sus esfuerzos en la conclusión de la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, que apareció en 1629, su primera obra publicada, o al menos la primera firmada con su nombre, si se admite la autoría de algunos ensayos atribuidos a Bacon. Aparte de sus méritos como humanista, plasmados en la letra de la traducción, el interés de este libro radica en su introducción, primer texto original del filósofo de Malmesbury dado a la imprenta, en el cual planteó la primera exposición argumentada de sus ideas políticas.

En su obra, el griego Tucídides narró el enfrentamiento bélico entre las ligas del Peloponeso y de Delos, coaliciones militares lideradas, respectivamente, por Esparta y Atenas, desde su inicio en 431 hasta 411 a.C. Aunque la labor del autor fue revisada con nuevas interpretaciones en el siglo xx,

durante centurias se consideró que Tucídides había dado los primeros ejemplos de investigación histórica rigurosa, hipótesis en la que sin duda creyó Hobbes. Aparte del prurito de veracidad y realismo del ateniense, al inglés le cautivó el planteamiento científico del texto. Tucídides analizó los hechos que narraba como elementos de una cadena de causas y efectos perfectamente explicable con razones intrínsecas al acontecer humano, sin el antiguo recurso a justificar los sucesos como producto de la intervención de los dioses u otro vector ajeno a la inteligencia, la voluntad o la fuerza de los humanos. Esto en cuanto al método de análisis del historiador, pero también apreció Hobbes sus posiciones políticas, siempre desconfiadas con respecto a la democracia, y así quiso constatarlo en la introducción de la obra.

La historia, espejo de la naturaleza

Tucídides antecedió a muchos escritores europeos en el análisis teórico de la legitimidad y los instrumentos del poder, y lo hizo desde una concepción antrópica de la política, con el solo protagonismo de unos seres humanos pertrechados de sus virtudes y sus defectos naturales. De tales cualidades, plasmadas en las costumbres, los usos cívicos y la legislación positiva, dependía la calidad política de la *polis*, que en la Atenas del siglo v a.C. había degenerado desde un régimen democrático —con todas las limitaciones del término en la antigua Grecia— a una burocracia, aunque formalmente se mantuviera el sistema de elección pública de cargos. Buena parte de la responsabilidad en el decaimiento de la legendaria virtud ciudadana de los atenienses fue atribuida por Tucídides a la *plhonhxia* (pleonexia), término que podría traducirse como ambición incontenible. Este vicio distra-



Este lienzo de autor anónimo muestra a un Thomas Hobbes joven. Después de finalizar su educación formal, Hobbes escogió la vida ordenada del preceptor para dedicarse al estudio y la reflexión. Este trabajo le dio ocasión de viajar por toda Europa en compañía de sus pupilos y conocer de primera mano el pensamiento filosófico y científico de vanguardia.

jo a los ciudadanos de sus deberes políticos para centrarlos en el interés personal más espurio, y a la par los aprisionó en una situación de desconfianza hacia todos sus conciudadanos y de miedo con respecto a los que demostraban mayores ansias de acumulación o tenían mayor capacidad para satisfacerlas.

> Es más útil considerar los acontecimientos adversos que los prósperos.
>
> INTRODUCCIÓN A LA *HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO*

Una situación así puede darse en cualquier período histórico y aboca al desastre civil. Los ciudadanos son iguales en derechos —y por ello están justificados para acceder a cualquier posesión que deseen— pero desiguales en poder, debido a causas variopintas. En palabras de Tucídides: «Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria». Y estas pulsiones no pueden dejarse en libertad, salvo si admitimos el riesgo —repudiado por Hobbes— de la guerra de todos contra todos, la destrucción del Estado y la inmensa mortandad humana que las dos condiciones previas conllevarían.

Según explicó Hobbes en su Introducción al griego, la auténtica función de la historia consiste en «educar y situar a los hombres en condiciones, mediante el conocimiento de los actos del pasado, de conducirse prudentemente en el presente y de forma previsora hacia el futuro». De este modo confería un valor especial al estudio de los hechos concretos como método de acceso a un conocimiento general de las acciones humanas. Y por cierto que los sucesos a estudiar no se tomaban en bruto, sino atendiendo a una selección que priorizaba el significado de los sucesos aciagos. El fracaso era la verdadera escuela de la vida.

Esta orientación memorística, la de la historia como madre de la ciencia política, ya había sido sostenida por pen-

sadores políticos anteriores como Jean Bodin (1529-1596), que aportó el concepto de soberanía a la teoría del Estado, y, muy especialmente, Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Este último, diplomático al servicio de su Florencia natal, no solo preconizó el estudio de los ejemplos pretéritos como guía de gobernantes, sino que se detuvo a estudiar la caprichosa relación —aunque no exenta de lógica— entre las virtudes del gobernante y su particular destino, exitoso o frustrado. Una de las conclusiones alcanzadas por Maquiavelo aseguraba que personajes dotados de grandes cualidades habían fracasado en el ejercicio del poder por desconocimiento de las acciones de sus precedentes y, de modo especial, de los errores cometidos por los grandes caudillos y legisladores del pasado. Para no repetir esos yerros, escribió el florentino, «El príncipe debe leer la historia y estudiar los hechos de los hombres insignes, saber cómo actuaron en la guerra, examinar las causas de sus victorias y derrotas, a fin de imitar las primeras y evitar las últimas».

Sin embargo, el hecho de que determinado mandatario se haya comportado de un modo u otro no garantiza de por sí que su acción de gobierno, que está condicionada por un sinnúmero de circunstancias psicológicas, sociales, militares, etc., pueda extrapolarse como ejemplo bueno o malo para las futuras generaciones de gobernantes. Hay que buscar la coherencia del planteamiento en un principio material que entiende la historia como reflejo empírico de los rasgos originales y constantes de la naturaleza humana, «cuyas pasiones y disposiciones, al ser las mismas en toda época, suscitan naturalmente los mismos efectos», dice Maquiavelo en *El príncipe*. La ambición desmedida de los nombres, esa *plbonbxia* de la que se quejaba Tucídides, justifica para el florentino el uso de la fuerza, y aun de la crueldad, a la hora de tomar el poder que de otro modo, vacante, daría paso al caos.

Hobbes adoptó la idea de que tanto el curso de la historia como la conformación de los regímenes políticos que en ella se han dado están inexorablemente determinados por ciertas tendencias innatas de la naturaleza humana. Esta concepción fatalista le acompañó de por vida y quedaría brillantemente argumentada en sus futuras obras. Sin embargo, en esos escritos posteriores renegó de modo expreso de la doctrina maquiaveliana de la Fortuna, según la cual incluso el príncipe mejor instruido y más perspicaz puede perder su dominio debido a circunstancias o causas ocultas a la razón. La perspectiva del florentino podía interpretarse de un modo laxo, como defecto de confianza o cansancio del prócer, pero Hobbes prefirió entenderla como reconocimiento de la incidencia de esos factores desconocidos a los que el lenguaje popular denomina suerte. Como más tarde escribiría en su obra cumbre, *Leviatán*, quienes afirman que «la Fortuna es la causa de cosas contingentes» en realidad se refieren a «cosas cuya causa no conocen». Sin embargo, y pese a rebatirlo, jamás mencionó a Maquiavelo en sus escritos.

AÑOS DECISIVOS

La conclusión del trabajo de traducción y edición de la *Historia de la guerra del Peloponeso* coincidió en el tiempo con el inicio de las disputas entre el Parlamento británico y el rey Carlos I (1600-1649), quien deseaba fortalecer su autoridad política. Esta pretensión no le bastó para oponerse a la Petición de Derechos promulgada por la asamblea en 1628. En virtud de tal decreto se establecía la prohibición de fijar impuestos sin la anuencia del Parlamento, las garantías legales para la detención de los hombres libres, el fin de la

obligatoriedad de alojar a las tropas en casas particulares y la restricción de la ley marcial a casos de guerra o insurrección. Al año siguiente, el monarca, molesto por el protagonismo político que estaba adquiriendo la cámara legislativa, decidió su cierre *sine die*, generando una agria polémica pública en la que Hobbes se inclinó hacia el partido real. La razón quedó bien clara en la introducción a Tucídides: la experiencia histórica demuestra la insensatez de la democracia.

> **La geometría, única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano [...]**
>
> *Leviatán*

Opinión muy extendida en la Inglaterra de aquel tiempo era que el posible conflicto entre los mandatos reales y la legislación común, la promulgada por el Parlamento, debía resolverse en favor de la segunda. Una figura destacada de este parecer era el jurista Edward Coke (1552-1634), que a la sazón había sido primer juez del Tribunal Supremo y acérrimo rival de Francis Bacon cuando ambos ocupaban altos cargos del Estado. Coke, de sesuda formación escolástica, basaba su posición en la doctrina aristotélica, según la cual el gobierno corresponde a las leyes, no a los individuos. Para entonces, Hobbes ya tenía claro que la soberanía debía corresponder a una persona o asamblea que asumiera la elaboración de las leyes y también su ejecución con plena capacidad operativa. Su hermano el miedo le sugería la necesidad de esta concentración de poderes, para que la sociedad no degenerase en situaciones autodestructivas.

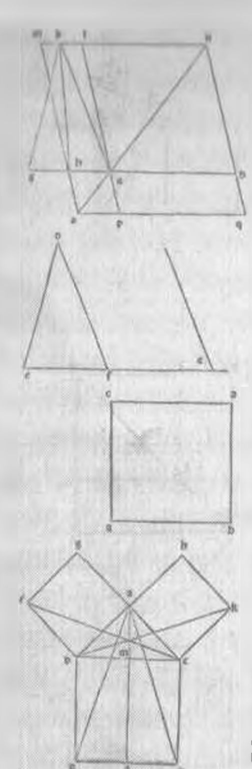
El descubrimiento de Euclides

Durante su segundo viaje al extranjero, junto al segundo Gervase Clifton (1612-1675), que seguiría a su padre como

barón Clifton, Hobbes estuvo fuera de Inglaterra entre abril de 1629 y noviembre de 1630. La mayor parte de ese tiempo lo pasó en París; la estancia en Italia resultó fallida, porque los viajeros tuvieron que volver grupas en Génova, alarmados tanto por la creciente epidemia de peste como por la guerra que había estallado en el ducado de Mantua, donde Francia se enfrentaba a la corona de España, el Sacro Imperio Romano Germánico y el reino de Saboya. Era este conflicto una de las contiendas periféricas de la guerra de los treinta años.

El preceptor y su pupilo se encontraban en la Ciudad de la Luz, de visita en casa de un aristócrata relacionado con la familia Clifton, cuando Hobbes tuvo un encuentro tan casual como trascendente, aunque esta vez no se tratara de una persona, sino de un libro que solo conocía de oídas: los *Elementos* de Euclides. Inició su lectura y puede decirse sin temor a errar que este antiguo tratado le cambió la vida.

El griego alejandrino Euclides, que vivió entre los siglos IV y III a.C., estableció la geometría como sistema formal deductivo y axiomático. Deductivo en cuanto que ordenado por inferencias que parten de certezas generales, a partir de las cuales pueden alcanzarse certezas particulares. Axiomático por su composición en base a axiomas, que son proposiciones en sí mismas evidentes, y teoremas, grupos de proposiciones deducidas de los axiomas según las reglas de inferencia admitidas. A través de las páginas de los *Elementos*, Hobbes quedó fascinado por la perfección estética de este modo de raciocinio, que le recordaba la precisión del reloj, y se sintió llamado a extrapolar su imagen al conjunto de la realidad. Por supuesto, no renunció al método paduano, puesto que la observación y la experimentación eran la puerta de acceso a esas verdades universales que, presentía, nerviaban tanto la dinámica material del cosmos como la psique de los seres



LAS HERRAMIENTAS DEL PENSAMIENTO

Al griego Euclides se atribuyen una serie de textos matemáticos recopilatorios, entre los que destaca *Elementos*. Esta obra parte de axiomas para establecer un sistema riguroso en el cual cada teorema queda probado por los anteriores. Aunque su objeto es el estudio de las propiedades de las formas regulares —líneas, círculos, triángulos…—, ofrece un poderoso instrumento de razonamiento deductivo útil en muchos campos del conocimiento. A lo largo de la historia, científicos y pensadores se sentirían inspirados por las presentaciones de Euclides, que Hobbes también tomó como ejemplo y cuyos teoremas se siguen estudiando hoy en día en la escuela, como es el célebre teorema de Pitágoras, el cual se aprecia en esta página de la primera edición impresa en latín de la obra, realizada en Venecia en 1482.

humanos. Pero este momento sí supuso el fin de sus flirteos con el inductivismo (de lo particular a lo general) teorizado por Bacon, que había dejado su impronta en el análisis social expuesto en la Introducción a la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Este cambio de actitud supuso la sustitución del humanista clásico que originalmente fue Hobbes por el espíritu científico que en adelante lo poseyó.

Preso de un arrebato estético, el inglés se preguntó a sí mismo si sería posible aplicar al estudio de la sociedad los principios del saber euclidiano, «la única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano». Este interrogante señala el inicio de su proceso intelectual de conversión al mecanicismo. Ahora bien, faltaba la base conceptual necesaria para la realización de dicho análisis: ¿cuáles eran los axiomas de partida para una teoría deductiva aplicable a la política? Esa fue la tarea a la que iba a dedicarse en el siguiente lustro, que no estuvo exento de algún que otro susto personal.

En la luz está la clave

A su regreso en Inglaterra, Hobbes recibió la llamada del conde de Newcastle, pariente del difunto Cavendish, quien pretendía servirse de los muchos saberes del ya maduro preceptor para que le auxiliase en ciertos estudios de carácter castrense que estaba llevando a cabo en esos momentos. De este modo se sumió el futuro filósofo en cuestiones de ciencia aplicada, tales como la óptica y la balística.

En este período de investigación y práctica, el problema de la naturaleza de la luz le inquietó de modo especial, puesto que la pregunta de por qué somos capaces de distinguir los objetos exigía una triple respuesta sobre cuáles son las condiciones naturales en que se genera y transmite y las con-

diciones necesarias para su recepción en el sentido humano de la vista. ¿Estaban emisor, medio y receptor sujetos a las mismas condiciones estructurales? En esa época, no era esta una cuestión baladí, como prueba el hecho de que por las mismas fechas pero en otro lugar de Europa, los Países Bajos, estuviera atareado en la misma pesquisa la gran figura de la intelectualidad continental, René Descartes (1596-1650), patriarca de la filosofía racionalista. Hobbes contribuyó a la literatura sobre esta cuestión con un escrito, el *Pequeño folleto sobre principios fundamentales* (h. 1630), dividido en tres secciones, siguiendo el modelo de los *Elementos* de Euclides.

La primera de las tres partes del *Pequeño folleto* versaba sobre el orden mecanicista del universo. El autor establecía el principio general de que todo cambio material se debe a la acción de un objeto sobre otro y, por lo tanto, el cambio físico no es más que el reflejo de un movimiento. La segunda parte estudiaba la acción a distancia sobre los cuerpos. Esta puede realizarse mediante la transmisión de movimiento físico o la emisión de partículas (denominadas «especies») que chocan contra otros cuerpos, opción que Hobbes atribuyó a la luz. En la tercera parte, el pensador expuso que las presiones externas que las «especies» ejercen sobre el sistema nervioso causan imágenes en el cerebro humano, que él presentó como «fantasmas». A este contacto lo llamó «acto de percepción», y señaló su precedencia con respecto al «acto intelectual» (la conceptualización) y el «acto de apetencia» (la calificación ética), del cual se obtienen los conceptos de bien y mal. Este último punto puede tomarse como primer esbozo de explicación materialista del origen de los valores morales, antecedente de la argumentación de David Hume (1711-1776).

La hipótesis hobbesiana de las «especies» se inspiraba en lecturas de su autor, concretamente en la doctrina de la emi-

sión, originaria de los siglos V-IV a.C., que enunciaron por primera vez Demócrito y Leucipo y más tarde fue adoptada por Epicuro. Estos pensadores griegos concibieron un mundo físico dividido en diminutas partículas eternas, los átomos, cuyos movimientos, choques y combinaciones daban lugar a las distintas configuraciones de la materia. Epicuro precisó que de las cosas emanan grupos de átomos que afectan a los átomos de nuestros sentidos, choque del cual surge la percepción. Hobbes partió de este planteamiento básico para explicar la naturaleza de la luz, pero su *Pequeño folleto* apenas suponía un esbozo hipotético, aún sin conclusiones firmes, como prueba el hecho de que su mismo texto cuestionara los principios sobre los que se sustenta: «Si los cuerpos emiten continuamente tantas especies hechas de sustancia material, ¿cómo pueden subsistir sin nada que las reponga?». Pero a Hobbes el supuesto también le rechinaba por otro flanco: para recorrer inmensas distancias, las partículas o «especies» de luz deberían poseer una fuerza de autopropulsión, capacidad que entraba en desavenencia con el modelo mecanicista según el cual todo hecho obedece a la acción de un cuerpo sobre otro.

Tiempo después, Hobbes desestimó la hipótesis de las emisiones, mas no así el principio del cambio como movimiento, de radicales consecuencias si se toma como dinámica básica de todo hecho psíquico. Como se ha visto, los actos intelectuales de la conceptualización y el juicio moral tienen su origen en un proceso exclusivamente físico, dependiente «de las diversas acciones de cosas externas sobre los espíritus animales», con lo cual no parece que haya cabida para la espontaneidad. Así pues, la libertad de acción que los humanos se atribuyen es una entelequia, porque el pensamiento y los sentimientos se cifran en sendos tipos de movimiento al que determinados cuerpos se ven impelidos

por el movimiento físico basal que estimula su sensibilidad; debido a su origen está anclado en la materia y nada tiene que ver con cualquier tipo de instancia sobrenatural.

Algunos comentaristas han concluido que el *Pequeño folleto* es un buen ejemplo del llamado reduccionismo ontológico, doctrina que sostiene la homogeneidad cualitativa de la materia, cuyas diferentes manifestaciones toma tan solo como modificaciones accidentales de tipo cuantitativo, y no como perfecciones de grado. Esta visión no admite preeminencia de rango entre lo inanimado o lo animado, entre la sensibilidad y la razón; solo hay diferencias, de tipo organizativo. Hobbes negaba, por tanto, la idea aristotélica de un mundo dividido por una jerarquía natural, con el ser humano como máximo exponente de complejidad y perfección, que era el esquema adoptado por el cristianismo para ser ampliamente desarrollado por la filosofía escolástica. Cuando esta homogeneidad se proyecta sobre el análisis de la vida social, el resultado es peligroso para algunos, los más privilegiados, pues sienta un principio de igualitarismo: aplicado en sentido estricto, no existen jerarquías naturales entre los seres humanos. Todos surgieron del mismo movimiento de la materia y, por lo tanto, cuentan con las mismas motivaciones, los mismos vicios y defectos consustanciales.

Capítulo 2

UN MUNDO EN MOVIMIENTO PERMANENTE

Cuando ya disponía de una base conceptual clara para su sistema, de cariz materialista y mecanicista, Hobbes plasmó sus concepciones antropológicas en la primera de sus grandes obras y cotejó su idea general de la filosofía con otro grande de aquel tiempo, René Descartes.

En 1634, la condesa de Devonshire nombró a Hobbes tutor de su hijo mayor. El de Malmesbury entró de nuevo al servicio de otro William Cavendish (1617-1684), quien quería seguir por Europa los pasos de su padre. Este viaje, prolongado hasta 1637, fue con mucho el más productivo para la definitiva formación de las ideas del preceptor. A su paso por París, los viajeros conocieron al sacerdote Marin Mersenne (1588-1648), que había sido condiscípulo de René Descartes en el colegio jesuita de La Flèche. Este miembro de la orden de San Francisco de Paula, los Mínimos, era un estudioso de la teología, la filosofía natural, la música y las matemáticas, disciplina en la que destacó de modo especial. Aparte de traducir las obras de matemáticos griegos como Euclides y Arquímedes, a él se debe el estudio de los llamados números primos de Mersenne —los primos inferiores a una potencia de dos—, de los cuales se conocen cuarenta y ocho. A pesar de su condición de religioso, era un empirista tan convencido que antes de morir dispuso la cesión de su cuerpo a la ciencia.

Mersenne viajó por Francia, Italia, Inglaterra y las Provincias Unidas, donde entabló relación con los principales científicos europeos de la época, caso de Pierre de Fermat (1601-1665), Pierre Gassendi (1592-1655), Galileo Galilei o Christian Huygens (1629-1695). Gracias a estos contactos tuvo la habilidad de crear una vasta red de debate, básicamente epistolar pero también con encuentros personales, que animó de modo extraordinario el tránsito de ideas en el continente. Por esta actividad se le conoció como «el secretario de la república literaria de Europa».

Hobbes trabajó hombro con hombro con el religioso francés en cuestiones de óptica y este medió para que su colega inglés pudiera reunirse con Galileo. El encuentro entre ambos tuvo lugar en Arcetri, cerca de Florencia. Para entonces, el físico italiano era un hombre septuagenario, enfermo y casi ciego, que el año anterior había sufrido el mal trago de abjurar, por miedo al suplicio, de las pruebas demostrativas del heliocentrismo expuestas en su *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo, ptolemaico y copernicano*, previamente condenadas en proceso inquisitorial. Aunque, tras renegar de sus hallazgos, la leyenda le atribuye la célebre frase «*Eppur si muove*» —«Y sin embargo se mueve»—, referida al desplazamiento de la Tierra en torno al Sol. Como fuere, el sabio italiano conservaba aún todo su vigor intelectual. El visitante aprovechó la ocasión para presentarle su idea de aplicar el método geométrico a la moral, a fin de dotarla de certezas incontrovertibles, y parece ser que el plan le resultó grato.

Más allá de cuestiones metodológicas, Hobbes se convirtió en deudor teórico del italiano por el aval que supuso para su teoría del movimiento la galileana ley de la inercia, aparecida en la edición de 1638 del *Discurso y demostración matemática en torno a dos nuevas ciencias*, obra que enterró la física aristotélica y puso las bases de la mecánica moderna. Según

Galileo, un cuerpo en movimiento solo se detendrá si se ejerce sobre él una fuerza opuesta. De este modo se rebatía la antigua idea según la cual todo ente busca su lugar natural para mantenerse allí en reposo. Galileo sostuvo que el estado natural de los objetos es por igual el reposo —absoluto— o el movimiento rectilíneo y uniforme, y, por ello, la inercia no era sino la tendencia de los cuerpos a mantener su estado inicial, sea cual fuere.

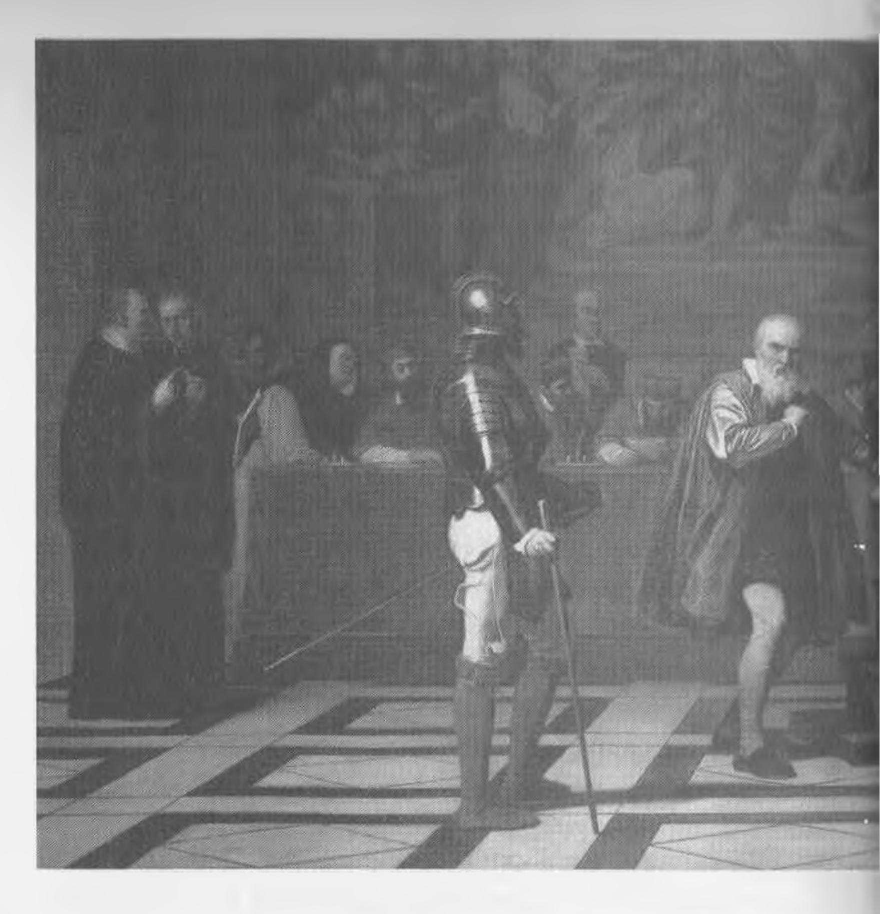
El reconocimiento experimental de que la inercia concernía al movimiento supuso un espaldarazo para la visión hobbesiana de que la realidad en su conjunto se cifraba en una serie infinita de movimientos; de hecho, el filósofo de Malmesbury creía que incluso la sensación, y también el acto de pensar, eran tipos de movimiento.

Siguiendo un esquema estructural muy similar al del atomismo de Demócrito y Epicuro, pero prescindiendo en este caso de los átomos, el movimiento se erigía en primera causa de todas las conformaciones de la materia, que tan solo se diferenciaban por las variaciones de esa fuerza dinámica que las había creado.

SOLO HAY MATERIA

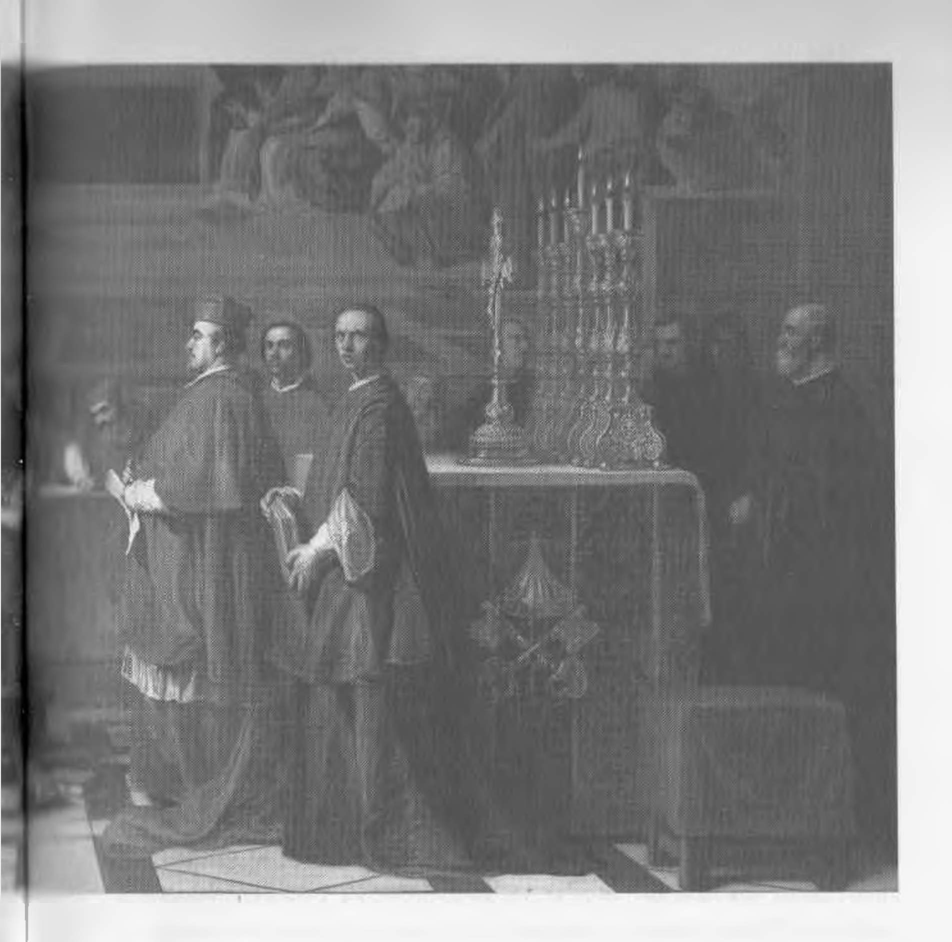
El preceptor y su pupilo regresaron a Inglaterra en 1637, año que iba a convertirse en una de las efemérides mayores de la historia de la filosofía, debido a la publicación del *Discurso del método* de René Descartes. Esta obra suscitó el interés de Hobbes por la filosofía del gran pensador francés, a quien conocía de oídas gracias a Mersenne.

A su regreso del continente, el inglés poseía ya las líneas maestras conceptuales de un sistema filosófico que basaba en modelos científicos la investigación de la naturaleza hu-



LA DRAMÁTICA ABJURACIÓN

En 1633, Galileo Galilei compareció a la edad de sesenta y nueve años ante el Santo Oficio, la Inquisición romana, para dar cuenta de sus opiniones en defensa del modelo heliocéntrico propuesto por Copérnico, por el cual la Tierra y los planetas giraban alrededor del Sol. En su *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo, ptolemaico y copernicano*, el italiano había ridiculizado el geocentrismo, que colocaba a la Tierra en el centro fijo del universo y que estaba basado en la física aristotélica, y el modelo ptolemaico, el que mejor encajaba con las Sagradas Escrituras. Al científico le había amonestado ya el cardenal Belarmino (1542-1621), inquisidor del Santo Oficio al que llamaban «martillo de herejes», responsable de haber que-



mado vivo en la hoguera al filósofo y astrónomo Giordano Bruno (1548-1600). En junio, Galileo fue obligado a pronunciar de rodillas la abjuración de su doctrina ante la comisión de inquisidores. El dramático episodio, un enfrentamiento entre la ciencia y la religión, se produjo en una sala del convento dominico de Santa Maria sopra Minerva, en Roma, tal y como recoge el cuadro que Joseph Nicolas Robert-Fleury (1797-1890) pintó en 1847. La Inquisición quería que Galileo se retractara y considerara su modelo una simple hipótesis matemática. La pena fue conmutada y fue condenado a vivir bajo arresto domiciliario, pero el científico permaneció fiel a sus ideas hasta su muerte, en 1642, año en que nació Isaac Newton.

mana y de la sociedad. Era esta última pesquisa la que le había movido a adentrarse en terrenos aparentemente lejanos del saber, con la finalidad de hallar una base objetiva para su recetario político. La primera exposición ordenada de sus teorías apareció en 1640, con los *Elementos de la ley*. Con posterioridad, las partes previas del sistema volvieron a ser explicadas en los volúmenes titulados *De corpore* y *De homine*, publicados en 1655 y 1658, respectivamente. De hecho, ambos libros forman parte de la trilogía *Elementa philosophiae*, cuyo tercer volumen, *De cive*, de asunto político, les precedió en 1642, saltándose el orden de aparición lógico.

Hobbes, el pansomatista

Recibe el nombre de pansomatismo o corporeísmo universal la doctrina que atribuye a todas las cosas una entidad corpórea, ya sea un perro, el aire o la visión. Su origen se remonta a la filosofía griega del período helenístico, principalmente a los atomistas y estoicos, pero recobró su pujanza en la modernidad, conforme se extendían visiones mecanicistas del cosmos. Por supuesto, se trata de una concepción materialista, que entiende la realidad como un gran engranaje físico sometido a inexorables leyes de causalidad, originadas por procesos exclusivamente físicos. Hobbes está considerado como uno de los principales exponentes del pansomatismo, y uno de sus textos más significativos al respecto puede leerse en el *Leviatán*, donde afirma que todo el universo es corpóreo, con las dimensiones de «longitud, anchura y profundidad. Igualmente, cada parte del cuerpo es del mismo modo cuerpo y tiene esas mismas dimensiones; y, en consecuencia, cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no forma parte del universo. Y puesto que el universo es todo,

aquello que no forma parte de él es nada y, en consecuencia, [no existe en] ninguna parte».

En su estudio de la sustancia, que es aquello que tiene existencia autónoma, Aristóteles había establecido la complementariedad de la materia (el elemento físico subyacente a todo ente) y la forma (la organización peculiar de la materia, que hace distinguibles unas cosas de otras). Pues bien, el pansomatismo prescinde de la forma porque no le interesan los principios metafísicos; según su doctrina, las diferencias de organización que adopta la materia y por las cuales se configuran los entes se deben al movimiento perpetuo al que está sometido el sustrato material del mundo, básico e informe. En tal dinámica se incluye igualmente el psiquismo, con todas sus manifestaciones afectivas y cognoscitivas.

El universo, es decir, toda la masa de cosas existentes, es corpóreo, es decir, tiene cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud [...].

Leviatán

Por supuesto, nada que no tenga extensión —atributo esencial de la materia en sus tres dimensiones euclidianas: longitud, anchura y profundidad— puede figurar en la nómina de lo existente. Lo dejó claro Hobbes en su obra *De corpore*: cuerpo es aquello que no depende de nuestro pensamiento, en tanto que existe por sí mismo y «coincide con una parte del espacio».

Este planteamiento de base no supone sino una generalización de la física del movimiento de Galileo, aplicada a todo lo existente, que se cifra en cuerpos en movimiento. Este movimiento determina la configuración general del universo, así como sus aparentes variaciones, las cuales son «el movimiento de las partes del cuerpo que sufre dicho cambio». De las combinaciones que adopta esta dinámica surgen todos los elementos constitutivos de la realidad, entre los cuales figu-

ran el ser humano, corpóreo por su naturaleza física, y la sociedad, que también constituye un cuerpo, si bien artificial, en tanto que reunión de las facultades, intereses y necesidades de los individuos particulares.

La utilidad de los accidentes

A los atributos que distinguen la materia conformada —el color, la forma, la solidez...— Hobbes los denominó accidentes, e identificó tales singularidades como los objetos de nuestra percepción. Acerca de la naturaleza de los accidentes, el filósofo los consideró como la facultad que los cuerpos tienen para generar una impresión en nuestra sensibilidad. En los *Elementos de la ley* expuso que «dicha imagen o color [y también el sonido, el calor y cualquier otra percepción de los sentidos] no es más que una aparición que llega hasta nosotros del movimiento, agitación o alteración que el objeto produjo en el cerebro o en los espíritus, o en alguna sustancia interna de la cabeza [...] no es inherente al objeto, sino tan solo un efecto que actúa sobre nosotros, causado por tal movimiento en el objeto».

De este modo zanjó la cuestión de si esas características están realmente en los cuerpos, como parte de ellos, o si solo son el reflejo de los mismos en nuestros sentidos. La disyuntiva la solucionó él mismo en favor de la segunda opción, concluyendo que «cualesquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de apariencias y sensaciones. Las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior son esos movimientos, gracias a los cuales se producen tales apariencias. En esto consiste el gran engaño del sentido [...]».

Al establecer una distinción tajante entre la apariencia y la realidad de las cosas, Hobbes se convirtió en temprano abanderado del empirismo británico de los siglos XVII-XVIII. Quedó claro desde su punto de vista que no tenemos más conocimiento veraz de la realidad que su carácter dinámico, pero esa ignorancia, si así cabe llamarla, solo afecta a los detalles nimios. En ningún momento adoptó el filósofo inglés actitudes escépticas; a su juicio, el saber que puede aquilatarse mediante la aplicación del método científico resulta más que suficiente para entender la posición del hombre en el seno de la naturaleza y esclarecer sus intereses con respecto a la organización social que su supervivencia exige.

Los accidentes resultan útiles para distinguir entre cuatro tipos de cuerpos: los objetos inanimados (entre los cuales incluía Hobbes a las plantas, por lo que el sentido de animación está una vez más directamente ligado al movimiento), los animales, los seres humanos y los estados.

El mundo es como un reloj

El modelo cosmológico hobbesiano era determinista. Para el pensador, la naturaleza material de todo lo existente, sumada a la estructura mecánica de la realidad, convertían el universo en una suerte de máquina perfectamente engrasada, puesto que las aparentes irregularidades y sobresaltos que nuestra percepción registra no afectan a la perfección impasible de su orden general. A partir de esta noción, el filósofo se transformaba en una suerte de relojero en prácticas, que desmenuzaba cuidadosamente el sistema de engranajes para aprehenderlo teóricamente, del mismo modo que, más tarde, habría de aplicar ese conocimiento en la reconstrucción práctica del artefacto. Lo propio haría con el Estado:

examinar el diseño y funcionamiento de sus elementos para garantizar su funcionalidad futura.

Hobbes sostuvo que cuanto sucede en el universo es producto de una acción física sometida a reglas imperturbables. Nada ocurre por azar o por error en el funcionamiento de la maquinaria natural, ni nada puede ser desviado de su pauta por la acción de cualquier fuerza ajena a la naturaleza, como los espíritus de las mitologías primitivas que gobernaban los fenómenos físicos, la divinidad de las religiones reveladas o los principios inmateriales que Aristóteles enumeró en su *Metafísica*. De hecho, la filosofía de Hobbes parece expresamente formulada para llevar la contraria al Estagirita, pero también a sus vástagos espirituales de la escolástica medieval.

Aristóteles también creía en la existencia de un determinismo natural, pero dependiente del principio metafísico de la posición natural de cada ente: en el orden de la creación, todas las cosas tenían asignado un medio físico en el que existir y al cual tendían (teleología). Sin embargo, Hobbes no reconoció nunca esa causa final, que casi suena en términos de obligación moral. El humo escapa del suelo porque es etéreo y su lugar está en el cielo, junto a los otros seres de su condición, diría Aristóteles, a lo que respondería Hobbes: el humo escapa del suelo porque su materia es impelida por el movimiento general al que todas las cosas están sometidas salvo cuando, como dijo Galileo, una fuerza mayor las detiene (que también es movimiento). La causa final se sustituye así por la causa eficiente, que niega la anterior.

Una vez desterrada la causa final aristotélica, según la cual todo ente tendía por su desarrollo a un fin y por su ubicación a una posición natural, la causa eficiente, que es aquella que directamente provoca un efecto, tenía la ventaja de fortalecer la investigación empírica: en tanto que necesaria, a partir del conocimiento de la causa eficiente puede inferirse el efecto ge-

nerado. Y como todo es cuerpo (materia), sin que intervenga ninguna instancia ajena a las leyes de la física, no pueden darse procesos que oculten sus peculiaridades a un estudio planteado con un método correcto de investigación. Los secretos de la naturaleza están al alcance de la razón, el relojero sabio que conoce la mecánica del cosmos, gracias a lo cual puede desmontar, recomponer y reparar cualquier máquina que se le ponga por delante, aunque no la haya visto nunca antes. El raciocinio posee la capacidad para elucidar la relación causa-efecto entre cualquier tipo de fenómeno natural o social, y gracias a su concurso puede provocarse la repetición o anulación del fenómeno, según sea necesario para los fines humanos.

Así pues, da la impresión de que la causa eficiente era única en la cosmología de Hobbes. Sin embargo, Dios como causa primera manifestó también su protagonismo en este sistema de acendrado materialismo.

Dios, la cuerda del reloj

El único cuerpo que no está sujeto a la causa necesaria es Dios, cuya naturaleza corpórea es la única que existe por sí misma, increada. Ante esta idea, recuérdese que la corporeidad exige ocupar una extensión, lo cual implica que la divinidad es un ente individualizado, presente físicamente en el cosmos.

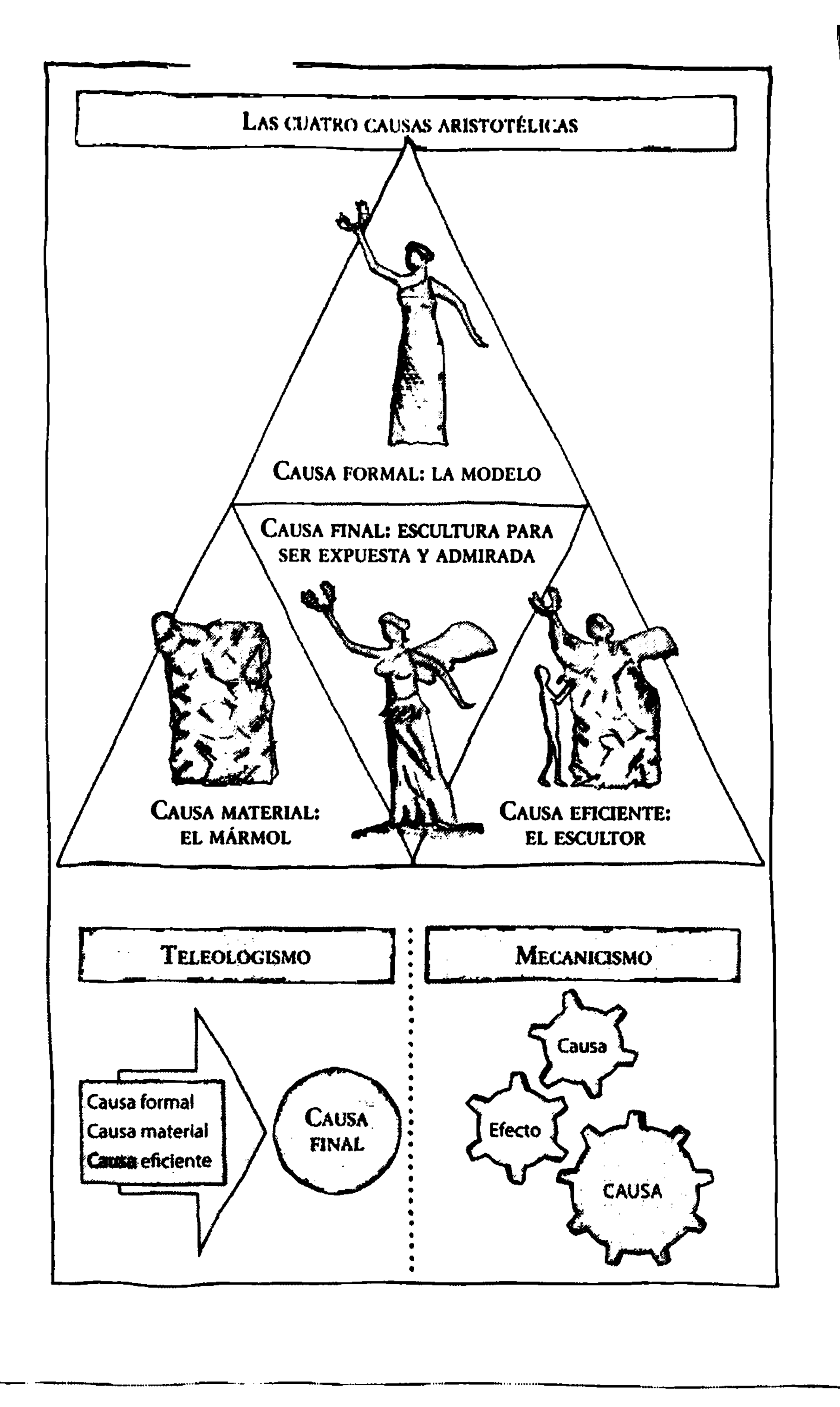
Hobbes afirmó expresamente la existencia de Dios en el capítulo XI de los *Elementos de la ley*. Esta excepción reventó conceptualmente la visión mecanicista de la realidad, porque la divinidad mantenía una parte de sus atributos tradicionales —entre ellos, la eternidad— tras perder no solo su naturaleza espiritual. Sin embargo, la figura del padre eterno resultaba meramente decorativa en la doctrina hobbesiana, hasta el punto de que su mención parecía obligada por las

EL SENTIDO DEL MUNDO

En la *Física* y la *Metafísica*, Aristóteles identificó el verdadero saber con el conocimiento de las causas del ser. Según la teoría aristotélica, el ser tendría cuatro causas: causa material, aquello de lo que está compuesto algo (el mármol de una estatua); causa formal, aquella que da un objeto al ser (la modelo que posa para el escultor); causa eficiente, aquello que ha producido un objeto (el escultor); y por último la causa final, aquello para lo que existe un objeto (la escultura acabada). Aunque todas las causas son necesarias para completar el universo, la más importante es la causa final. De ese punto de vista partió una de las aproximaciones filosóficas fundamentales a la hora de explicar el funcionamiento del mundo: el teleologismo. Esta doctrina defendía que la naturaleza tiene un fin y que el hombre siempre hace las cosas en vista a algo que le parece bueno. Estos fines o bienes son relativos, pues no se buscan por ellos mismos sino con miras a obtener algo más con posterioridad. Ahora bien, si todos los bienes fuesen relativos, al hombre le resultaría imposible alcanzar la plenitud, por lo tanto, ha de haber un fin último.

¿Causa final o cadena infinita?

Al teleologismo se opuso el mecanicismo, que entendía la realidad en términos de materia en movimiento, aceptando las formas cuantitativas para explicarlo. Para los mecanicistas, toda realidad natural tenía una estructura comparable a la de una máquina, aunque no afirmaban con ello que el mundo fuera una máquina, sino que podía explicarse como tal. Esta visión se apoyaba en el principio de causalidad, que regía todos los fenómenos descritos por la física clásica. Donde toda causa produce un efecto, la realidad es una cadena infinita de causas y efectos en la que no tiene sentido la causalidad final. Un escultor mecanicista podría trabajar el mármol sin modelo ni más objetivo que el incontenible impulso de creación que le anima. Una de las primeras exposiciones del mecanicismo la efectuó Hobbes, que basó su filosofía política en las nuevas ideas que la concepción mecánica aportaba a la ciencia, como el principio de inercia galileano, que el físico Isaac Newton (1642-1727) convertiría en su primera ley del movimiento.


LAS CUATRO CAUSAS ARISTOTÉLICAS
CAUSA FORMAL: LA MODELO
CAUSA FINAL: ESCULTURA PARA SER EXPUESTA Y ADMIRADA
CAUSA MATERIAL: EL MÁRMOL
CAUSA EFICIENTE: EL ESCULTOR
TELEOLOGISMO
MECANICISMO
Causa formal
Causa material
Causa eficiente
CAUSA FINAL
Causa
Efecto
CAUSA

circunstancias, para eludir las acusaciones de ateísmo que igualmente cayeron sobre el filósofo.

Durante la Edad Media, a partir de las obras de Clemente de Alejandría, padre de la Iglesia que vivió en el siglo II, y san Agustín (354-430), el máximo pensador del cristianismo del primer milenio, se había desarrollado la llamada teología negativa, que preconizaba la imposibilidad de describir los atributos de Dios mediante conceptos, puesto que la naturaleza divina escapa a la capacidad de comprensión de los seres humanos. Hobbes se adhirió a esta corriente al comentar que «en la medida en que Dios Todopoderoso es incomprensible, no podemos tener concepción o imagen de la Divinidad».

Haciendo excepción a su rechazo del aristotelismo, el inglés mantuvo la idea del «primer motor» expuesto tanto por el griego como por Tomás de Aquino (1224-1274). En sus argumentos demostrativos de la existencia del Creador, sostendría que «por los efectos reconocemos, naturalmente, que necesariamente existe un poder capaz de producirlos antes de que sucedan, y que ese poder presupone la existencia de algo que posee tal poder [...]». Parece como si en cierto modo hubiera reculado de sus posiciones materialistas, al no contemplar la posibilidad de que el universo fuera un sistema increado en movimiento al estilo del griego Epicuro. Sin embargo, restañó la herida que acababa de infligirse con la tesis de que Dios se había limitado a dar el empuje inicial a esa fuerza en movimiento que desde entonces modelaba sin pausa la realidad. Tras ese acto inicial y creativo, los cielos se habían desentendido de los asuntos terrenales, tanto de la naturaleza como los propios de los humanos. Con esta doctrina, Hobbes se adelantó al deísmo de los ilustrados más principales, como Voltaire (1694-1778) y Diderot (1713-1784).

En consecuencia, halló para la divinidad una función no menor en importancia, si bien pretérita: sería como la cuerda

que infunde movimiento perpetuo al cosmos. O como ese pie que empuja el pedal del alfar para que ruede, con la salvedad de que su impulso es eterno. Se trata de la causa primera, en términos aristotélicos. La voluntad de Dios animó al mundo, que desde entonces sigue su propio cauce autónomo, el recibido de su creador. El ser supremo está ahí, pero como si no estuviera presente, lo que sirve al filósofo para fortalecer su argumento ante los más crédulos, si se avienen a aceptarlo, claro está. De este modo, el poder divino, materializado en movimiento, es el único atributo del ser superior que los humanos pueden colegir mediante el uso de la razón, de un modo deductivo, partiendo de los efectos para llegar a las causas.

El respaldo de la fe a la razón es otra de las consecuencias buscadas por Hobbes para esta presencia preterida de Dios ante su creación. La razón constituye la herramienta adecuada para hacer inteligible el orden cósmico que la divinidad impuso al mundo; por lo tanto, el raciocinio está validado por el ser supremo. La fe, sobre todo por lo que respecta a la creencia en la doctrina revelada, apenas aporta unas cuantas directrices acerca de la manera en que el creyente puede alcanzar la salvación eterna. Como dijo Cristo: «Mi reino no es de este mundo». Puede tener, entonces, un valor individual para quien quiera practicar sus mandatos, pero carece de utilidad a la hora de entender el mundo material en el que por fuerza se mueven todos los humanos, creyentes o no, y en consecuencia se demuestra inútil para ordenar los principios que deben regir el cuerpo estatal.

LA NATURALEZA HUMANA

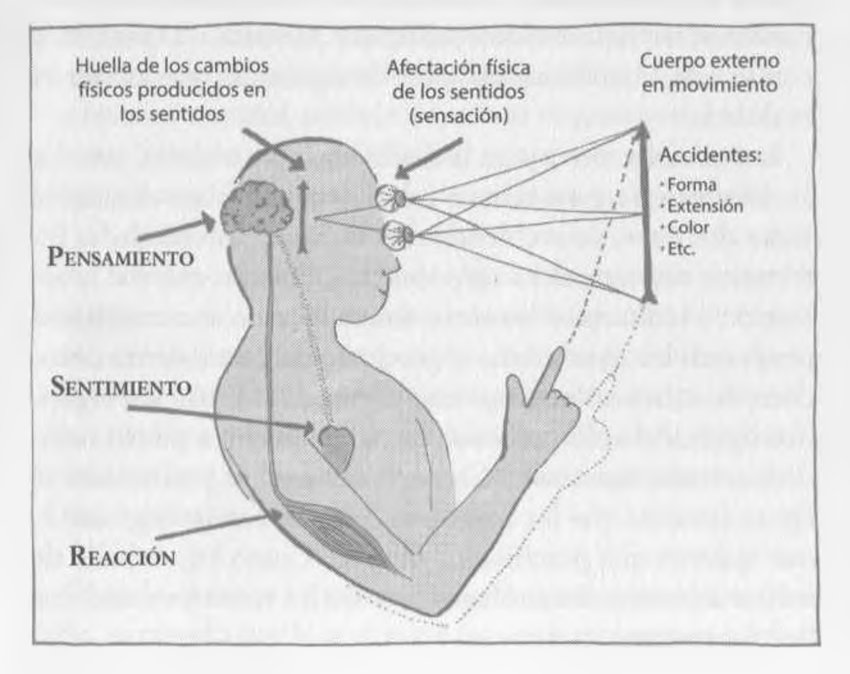
La vida es movimiento, como demuestra el continuo bombeo de sangre del corazón. El pensamiento no es sino movimien-

to de las partes internas del cuerpo. Los humanos no se sustraen al principio básico que informa la realidad. Desde esta premisa se articuló toda la exposición fisiológica y psicológica presente en *De homine* y, antes, en los *Elementos de la ley*. En esta obra, el autor afirma que «la naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales: tales son las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues estos poderes son llamados unánimemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, en las palabras animal y racional».

Los *Elementos de la ley* ya estaban concluidos en 1640, cuando, antes de llegar a la imprenta, algunas copias manuscritas del libro provocaron comentarios airados tanto entre los defensores del derecho divino como entre quienes sostenían la primacía soberana del Parlamento frente al rey. Según los principales estudiosos de la obra de Hobbes, el libro presentaba el primer borrador de la materia luego ampliada en *De cive* (1642) y *Leviatán* (1651).

Tal como Hobbes desarrolló en estas obras, el ser humano está determinado por los mismos principios mecanicistas que el resto de la naturaleza. En el *Leviatán*, el hombre se describía como una máquina, al hablar de resortes, ruedas, fibras... Por ello estaba más cerca del hombre-máquina del médico y filósofo Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), uno de los primeros materialistas de la Ilustración, que del hombre dual de René Descartes, participante de —o participado por— dos sustancias diferentes, una material (la *res extensa*) y otra espiritual dotada de facultades intelectuales y emocionales (la *res cogitans*), terrenal la primera y divina la segunda, en tanto que inmortal. En la antropología hobbesiana no quedó rastro de ese soplo divino, toda la vida mental era el resultado de los vórtices que sacuden internamente el cerebro. Hobbes insistió en el protagonismo intelectual de este órgano.

Nuestra relación con el mundo exterior se realiza a través de la percepción sensorial, las «sensaciones» de la terminología hobbesiana. Consisten estas en la reacción infundida en nuestra sensibilidad por el movimiento continuo de la materia (recuérdese que todo lo existente es corpóreo y la realidad puro dinamismo). Al recibir esa fuerza, los sentidos se ven deformados en su integridad física como un resorte sobre el que se ejerce una presión, y cuando intentan recuperar su forma habitual desarrollan un empuje en sentido contrario. De este paralelogramo surge la huella que quedará impresa en nuestra mente, a la que Hobbes denominó «fantasma», entendida como «imagen». No hay otro conocimiento que el procedente de esas improntas, por algo se incluye al filósofo, y con toda lógica, en la nómina de los pensadores empiristas.



La epistemología hobbesiana entendía que el movimiento de la materia causaba efectos físicos, como presión, en los órganos de los sentidos, cuya huella cerebral ponía en marcha el pensamiento.

De este modo se opuso tempranamente a la existencia de las ideas innatas, cuya descripción había leído en el cartesiano *Discurso del método*.

A continuación, el movimiento de generación de los fantasmas se transmite hacia el cerebro, donde provoca el pensamiento. También hacia el corazón, donde da lugar a los sentimientos. Este circuito interior con escalas, una vez recorrido por el movimiento aplicado inicialmente sobre los sentidos, tiene una consecuencia de la que no siempre somos conscientes: nos hace creer que cuanto experimentamos es fiel a esa realidad exterior de la cual procedía el impulso primero. En palabras de Hobbes, la presión de los objetos externos «mediante los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, continúa hasta el cerebro y el corazón donde provoca una resistencia, contrapresión o esfuerzo del corazón para liberarse, esfuerzo que al dirigirse hacia fuera parece que es algo externo». Tal semejanza es responsable del frecuente yerro del sentido común que identifica lo percibido con lo real, cuando no hay prueba alguna de que así sea en realidad.

Los sentidos no captan la realidad de los objetos, sino los accidentes que caracterizan a las cosas. Hobbes distinguió entre dos tipos de accidentes: los comunes, propiedades intrínsecas a la naturaleza corpórea de todo ente, que son la extensión y la forma, y los secundarios, que no son cualidades propias de los objetos sino el producto del movimiento de los cuerpos sobre nuestro aparato perceptivo. Entre los segundos figuran el color, el sabor, el olor... Se trata por lo tanto de los citados fantasmas. Con respecto a estos, podría decirse figuradamente que las cosas nos dejan ver, oír o degustar lo que quieren que percibamos de ellas. Como en un baile de máscaras, vemos los antifaces pero no los rostros verdaderos de los presentes.

Los seres más apasionados

Los humanos, prosigue el autor, estamos sujetos a dos tipos específicos de movimiento: los vitales y los voluntarios. Los primeros carecen de relación con el pensamiento, se trata de funciones fisiológicas del cuerpo como la respiración o el bombeo de sangre por parte del corazón; por lo tanto, son movimientos continuos, sin detención (la parada significaría la muerte del cuerpo). Los segundos sí requieren la intervención del pensamiento, y los actos de caminar o hablar representan buenos ejemplos; no pueden realizarse sin intencionalidad. Se lee en el *Leviatán*:

> Hay en los animales dos clases de movimientos que les son propios. Uno llamado vital, que comienza con la generación, y es continuado sin interrupción a través de su vida entera; así sucede con la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, nutrición, excreción, etc., movimientos para los cuales no se necesita ayuda de la imaginación. El otro es el movimiento animal, también llamado movimiento voluntario, como ir, hablar, mover cualquiera de nuestros miembros en la manera que, en primer lugar, lo imaginan nuestras mentes. [...] el sentido es movimiento en los órganos y partes internas del hombre, causado por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc., [...] la fantasía no es sino la reliquia de este mismo movimiento tras la sensación [...]. Y pues ir, hablar, y los movimientos voluntarios semejantes dependen siempre de un pensamiento precedente de adónde, de qué manera y qué, es evidente que la Imaginación es el primer origen interno de todo movimiento voluntario.

Cuando el autor se refería al movimiento animal o voluntario, «causado por la acción de las cosas que vemos, oímos,

etc.», la voluntariedad de la acción se subordinaba a la reacción ante un estímulo exterior. Esta reacción podía ser de dos tipos: la aversión y la atracción.

Al igual que el movimiento moldea los entes y anima el cosmos, los humanos experimentan un vaivén interno que da lugar a su vida mental. Se ha dicho que el movimiento de generación de los fantasmas se transmite al cerebro, donde crea pensamientos, y al corazón, donde hace brotar los sentimientos. Pues bien, cuanto más tiempo pasa desde la generación de un fantasma, menor es la claridad con que se nos presenta en la mente. Recuperar su imagen supone un «esfuerzo», que recibe el nombre de deseo cuando tiene por objeto algo que nos complace. Ahora bien, cuando esa huella que recuperamos de la memoria provoca sentimientos negativos —miedo, asco, rechazo por cualquier causa...— se denomina «aversión».

Mientras que el deseo impele a la posesión de las cosas externas, la aversión mueve a privarse de ellas. No obstante, a pesar de los diferentes efectos, tanto el uno como el otro persiguen la misma finalidad: velar por la preservación del individuo, acercándole a cuanto le interesa y apartando de su camino lo que estorba o amenaza. De ambos sentimientos surgen las diferentes pasiones, con todo su abanico variopinto según las peculiaridades de cada cual. Hobbes admite la peculiaridad de los distintos individuos a la hora de sentir sus gustos y fobias. Y como esta tendencia a reaccionar con apetito o repulsión es espontánea, puede considerársela un instinto de conservación similar al que tienen otros animales. En los humanos, dicho instinto recibe el nombre de egoísmo.

Es cierto, concedió Hobbes, que gracias a nuestra razón no solo podemos acceder al conocimiento de la naturaleza, pues también se nos brinda la posibilidad de prever y calcular las consecuencias de nuestros actos. Pero, en última instancia, las pasiones se imponen a la razón. La diferencia con respec-

to a los demás animales estriba en dos capacidades de significación no menor. La primera, que el hombre puede llegar a entender las normas del juego de sus pulsiones, gracias precisamente a su capacidad racional, y de ese modo asumirlas y favorecerlas. En segundo lugar, que el raciocinio también sirve para cribar las pasiones, mostrando las ventajas y problemas anejos y permitiendo de tal modo elegir las más efectivas para la tarea de nuestra conservación como individuos.

Condenados a polemizar

Hobbes no creía en la libertad del ser humano. A su decir, las decisiones de los individuos no podían escapar al dictamen de los apetitos, que a su vez eran producto de la huella dejada en nuestro aparato sensitivo por el movimiento general de la materia. El sistema hobbesiano volvía una y otra vez a reafirmarse en su determinismo mecanicista.

Sería mucho más cómodo para los humanos, desde luego, si ese sino natural egoísta e impuesto a la especie supusiera unanimidad de criterios. Pero no ocurre así, por desgracia. La diferencia de pareceres se basa en las distintas formas de percibir la misma realidad. O dicho con mayor exactitud, en la diferente huella que el movimiento de los cuerpos deja sobre los sentidos de unos individuos a quienes la dinámica perenne de la realidad ha generado con particularidades propias. De ahí la polémica que acompaña siempre a las decisiones de los seres humanos, que no se debe a la libre conciencia, sino a la causa necesaria que dio origen a las nociones manejadas por nuestro intelecto.

Visto lo anterior, solo queda un pequeño resquicio para la libertad, dependiente de la anuencia entre nuestra voluntad (elemento subjetivo) y la posibilidad material de cumplir con

nuestros deseos (elemento objetivo). Cuando conseguimos establecer esa continuidad, o las circunstancias así lo permiten, podemos decir que actuamos libremente, sin constricción a nuestras inclinaciones. Libre es «quien en aquellas cosas de que es capaz, por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea». De este modo redujo Hobbes el concepto de libertad a una noción puramente hedonista, sin considerar los aspectos morales del mismo; por algo citó a la felicidad como recompensa del acto libre, aunque no sin advertir que los sentimientos, como fruto que son del movimiento, mudan de continuo y por ello nunca se hallan saciados por los logros o satisfacciones que la vida pueda darnos.

El mensaje final sería que podemos alcanzar la libertad cuando no hay constricción física ni legal para cumplir con nuestras expectativas, pero esa acción gratificante que desde el punto de vista hobbesiano se puede calificar como libre nunca será fruto de una voluntad autónoma. La voluntad obedece siempre a una causa necesaria, que son los sentimientos de apetito o aversión, y el poder analítico de la razón no puede sustraerla de esa dependencia eficiente. La libertad queda así reducida al terreno de lo físico y sustraída del ámbito propio de la moral, donde la filosofía suele suponerle una existencia independiente de los fenómenos.

El derecho a todo

Como criaturas dominadas por unos deseos en sí mismos inestables, los humanos son insaciables. Ahora bien, como no pueden comportarse de otro modo, «todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas», concedió Hobbes en los *Elementos*, «entendiéndose que *ius* y *utile*, derecho y beneficio, son lo mismo». De esta manera, el autor establecía

un derecho natural basado en los deseos consustanciales al ser humano, libre de cualquier consideración ajena al puro materialismo hobbesiano.

Ese egoísmo es una espada de doble filo, porque contribuye decisivamente a la conservación de la vida del individuo pero, a la par, provoca sentimientos de hostilidad hacia sus congéneres, «al pensar cada uno en el bien de sí mismo». Aún hay más: el egoísmo confunde a los hombres, haciéndoles creer o que su interés está más justificado que el interés ajeno o que el logro obtenido por otro individuo es una provocación o un abuso cometido contra la propia persona. De esta manera surgen «las palabras y demás signos de desprecio y odio, que son el resultado de las comparaciones; hasta que, finalmente, se ven obligados a establecer su superioridad mediante la potencia y fuerza corporal». Y para mayor conflicto, los egoísmos particulares convergen a menudo en el deseo de unos objetos o fines que no pueden dividirse o compartirse. Todo lleva a pensar que los hombres están trágicamente destinados a un enfrentamiento que a la postre, paradójicamente, se revuelve contra la norma básica del egoísmo, la autoconservación, puesto que conlleva un alto riesgo de muerte: «cada hombre desea por imperativo natural su propio bien, al cual se opone ese estado en el que hemos de suponer el respeto o contención entre hombres iguales por naturaleza y capaces de destruirse entre sí».

En el *Leviatán*, Hobbes explicitaría la triple raíz de este conflicto perpetuo:

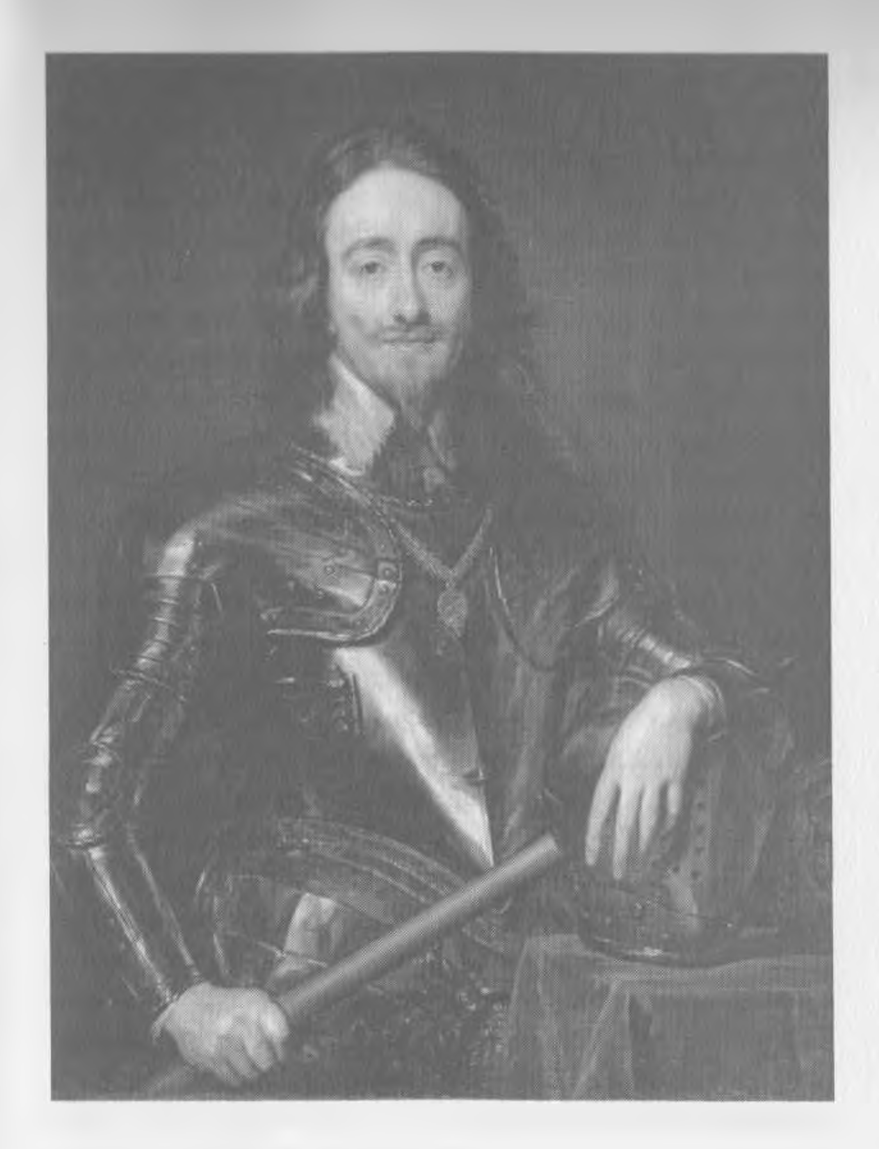
> Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. [...] Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin

un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.

Con independencia de la gravedad inherente a esa propensión del hombre al conflicto, Hobbes dedujo de lo anterior que el ser humano carecía de la tendencia natural a la sociabilidad que le habían atribuido tantos pensadores desde Aristóteles. El inglés defendió la posición contraria: el egoísmo humano constituye una pasión indomable, de modo que el sujeto nunca dejará de sentirse impulsado a destruir sus vínculos colectivos, o cuando menos a entrar en conflicto con ellos. Años más tarde, escribiría en *De cive* que «la mayor parte de los que han escrito sobre las repúblicas suponen que el hombre es un animal político, nacido con una cierta disposición natural a la sociedad. Pero si consideramos más de cerca las causas por las cuales los hombres se reúnen en sociedad, pronto aparecerá que esto no sucede sino accidentalmente y no por una disposición especial de la naturaleza». Los humanos aceptan el orden social a la fuerza, obligados por circunstancias tan inapelables como no deseadas.

AÑOS DE EXILIO

La publicación de los *Elementos de la ley* tuvo lugar en el mismo año en que se formaron los llamados Parlamento corto y Parlamento largo. El primero duró tres semanas de abril y mayo de 1640 y fue clausurado por el rey Carlos I por negarse a atender la petición de fondos del monarca. El segundo no se disolvería hasta 1660. Desde el principio se evidenció que la relación entre la cámara y el soberano británico desembocaría en un enfrentamiento abierto, como ocurrió en 1642,



Cuando llegó al trono Carlos I de Inglaterra, un hombre culto, refinado y de salud frágil, la monarquía inglesa ya tenía problemas para controlar al Parlamento. La relación solo empeoró durante su reinado porque sus decisiones en política exterior fueron muy costosas y tuvieron poco éxito, causándole el descrédito ante sus súbditos. Muy aficionado al arte, el rey destinó a él cuantiosas sumas, lo que también le acarreó impopularidad. El flamenco Anton Van Dyck (1599-1641) fue el primer pintor de su corte y le representó en numerosas obras, como este retrato pintado en el castillo de Arundel en fecha desconocida.

el año de inicio de la Revolución inglesa. Fue entonces cuando Hobbes optó nuevamente por salir del país, puesto que se había ganado justa fama como defensor de un gobierno absoluto, libre del albur de cualquier Parlamento o institución que ejerciera como contrapoder.

En París, ciudad donde buscó refugio un número importante de personalidades proclives a la causa del rey, Hobbes inició la redacción de las tres obras que compusieron sus *Elementa philosophiae*. Pero como esta actividad no daba para comer, buscó trabajo de lo que tan bien sabía hacer, como enseñante. Obtuvo el puesto de preceptor del príncipe Carlos (1630-1685), que sería el restaurador de la monarquía británica, aunque por esas fechas era un mozalbete refugiado igualmente en París. Corría el año 1646 y parecía un buen empleo, pero las apariencias engañaban, porque el pupilo y sus servidores padecían una escasez crónica de dinero a causa de la guerra y el preceptor no siempre podía cobrar las clases impartidas. A pesar de ello, sirvió con lealtad al heredero real, actitud que este le premió tiempo después, cuando subiera al trono como Carlos II de Inglaterra.

Hobbes permaneció junto al heredero británico durante dos años. En 1648 tuvo uno de los encuentros más importantes de su vida: se desplazó a los Países Bajos para conocer personalmente a René Descartes, otro exiliado, en su caso fugitivo del ambiente de intolerancia religiosa que se vivía en la Francia de aquel tiempo. La cita fue posible gracias a la mediación Marin Mersenne.

La polémica con el cartesianismo

La conversación con Descartes no puso de acuerdo a los dos filósofos. El de Malmesbury había sido uno de los intelectua-

les seleccionados por Mersenne para un proyecto singular, la crítica de las *Meditaciones metafísicas* del pensador francés, publicadas en 1641, y Hobbes presentó dieciséis objeciones a las *Meditaciones*, con las que ponía en duda una serie de conceptos capitales del sistema cartesiano. Las posiciones contrarias mostradas en tal ocasión perduraron de por vida.

Para empezar, el inglés negó la existencia de la *res cogitans*. Para él, no podía concebirse una cosa pensante sin ser corporal, porque todo sujeto es material y el pensamiento es una función del cuerpo. Además, sostenía que la sustancia no es una idea, porque esta solo es el recuerdo de una sensación, la cual capta un accidente del objeto, no el objeto en sí. De este modo, la sustancia es un producto del raciocinio, con una realidad solo conjetural.

También se opuso Hobbes a la cuestión de las ideas innatas, cuya existencia negaba, y, por el contrario, defendió el materialismo radical, que entendía los fenómenos psíquicos como efectos de un proceso natural, el movimiento de la materia, y no como una sustancia aparte, puramente intelectual. El inglés tampoco se sintió tentado por Descartes en el plano metodológico, aunque su epistemología conducía a una posición similar, puesto que no existe garantía alguna de que la realidad sea tal cual la percibe la sensibilidad humana. Su despreocupación por estas cuestiones respondía a una intención eminentemente práctica, que podría enunciarse en los siguientes términos: si nuestro conocimiento resulta suficiente para cumplir con nuestras finalidades fundamentales, ¿para qué distraerse escudriñando cuál debe ser el aspecto cierto de la realidad exterior?

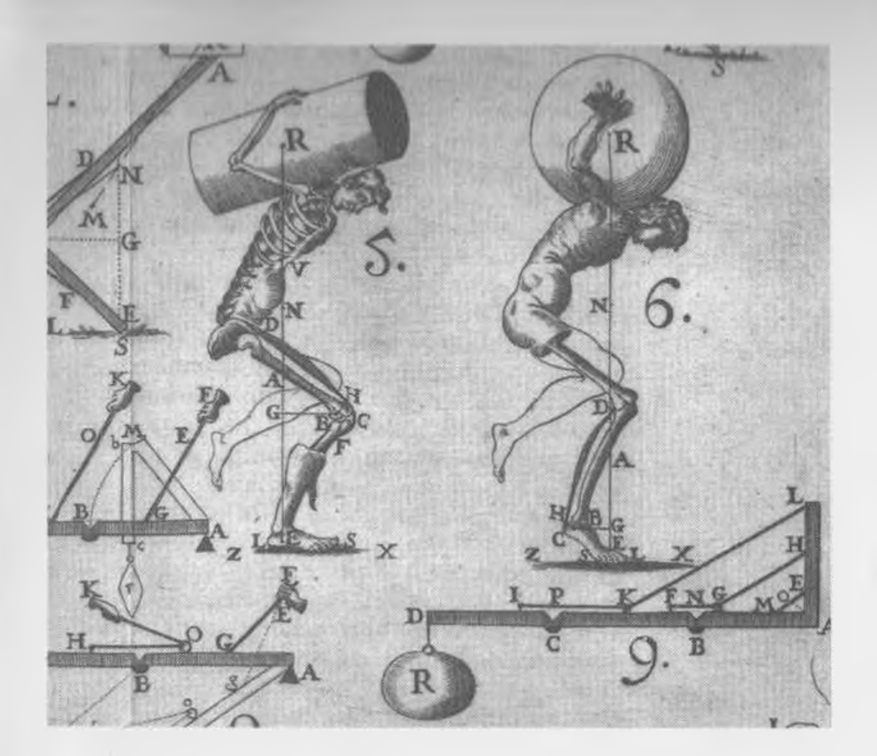
Esta actitud en cierto modo conformista servía a Hobbes para despreocuparse del hecho de que nuestras sensaciones sean fantasmas, que no captan directamente la esencia de la realidad, y que el lenguaje sea un código arbitrario, de signos

convenidos. Mediante la razón se puede juzgar si las combinaciones de palabras se ajustan a las definiciones aceptadas como válidas, pero no si esas definiciones son idénticas a la realidad que refieren. Por el contrario, Descartes creía que nuestro conocimiento era una representación exacta del mundo exterior.

Esta polémica puso en evidencia la importancia que Hobbes confirió a la función del lenguaje en la adquisición de conocimiento. Para él, el atributo principal del ser humano residía precisamente en su capacidad para expresarse a través de un lenguaje articulado y susceptible de ser codificado mediante signos. A su juicio, este vínculo oral o escrito también tenía su origen en las pasiones, puesto que los humanos «desean mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las concepciones y las pasiones que sienten en su interior».

Prosiguiendo con esta argumentación, la codificación del lenguaje tiene distintas ventajas: permite la exteriorización de pensamiento, al convertirlo en palabras o signos que son inteligibles para los demás humanos; socializa el conocimiento individualmente adquirido; guarda la memoria de dicho saber y sirve para acordar los principios de la convivencia colectiva.

El filósofo inglés fue un decidido partidario del nominalismo: consideraba los conceptos universales como meras abstracciones que carecían de entidad real más allá de nuestro pensamiento, así que no hay ningún hombre prototípico, dotado con todos los atributos de la especie, más allá de las parcialidades materializadas en los sujetos. Es más, los universales surgían de un mecanismo intelectual por el cual agrupamos a los entes con accidentes similares, así que nada nos garantiza que esas propiedades comunes sean reales, al pertenecer sus elementos al ámbito de nuestra percepción. Con todo, Hobbes también criticó a los nominalistas medievales, que



¿HOMBRE O AUTÓMATA?

En el siglo XVII, la mayoría de los filósofos naturales eran mecanicistas. Corrientes médicas de carácter reduccionista aplicaban la física para responder a las preguntas de la fisiología humana, convirtiendo al ser humano en una máquina hidráulica, como ejemplifican las ilustraciones de la obra *Sobre el movimiento de los animales*, del matemático y filósofo Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679). En este contexto es fácil entender por qué los materialistas clásicos reaccionaron fuertemente contra el intento de Descartes de dar a la ciencia natural un fundamento dualista. El francés añadió el alma como una parte más del engranaje que movía al ser humano y depositó en ella la diferencia entre el hombre y los animales, meros autómatas. Hobbes no negaba ni afirmaba la existencia del alma, pero no podía aceptar los pilares del sistema cartesiano. Su idea del hombre estaba próxima a la de la máquina, visión que se impondría entre los ilustrados del siglo siguiente.

erraban al pensar que los universales eran signos naturales. Además, la admisión y generalización de un universal requiere el concurso del lenguaje, pues de otro modo no sería difundido entre los humanos. En suma, los universales son arbitrarios y mediante el uso del lenguaje se constituyen como convenciones sociales.

Para que el lenguaje tenga una utilidad social hay que depurarlo de imperfecciones. Fiel a su empirismo, Hobbes consideraba que toda definición correcta tenía que fundarse en la información recibida por los sentidos y en la actividad de la imaginación. En cuanto a las denominaciones de las cosas, concedió que los nombres particulares podían partir de cualidades naturales del ente nominado, pero, por el contrario, los conceptos generales solo eran convenciones sociales que obedecían también a las pasiones humanas.

Capítulo 3

EL LOBO DOMADO POR EL CONTRATO

La teoría política de Hobbes alcanzó su máxima expresión con *Leviatán*, donde desarrolló la hipótesis del estado de naturaleza, una situación prepolítica sin restricciones legales de la que el hombre acaba saliendo por necesidad de supervivencia mediante la instauración de un pacto que crea el Estado.

Mientras Hobbes intentaba ponerse a salvo de parlamentaristas en tierra extranjera e hilaba sus fatalistas reflexiones acerca de la naturaleza humana, el conflicto político británico se volvía cada vez más enconado. La guerra civil estalló en octubre de 1642 con la batalla de Edgehill, librada con triunfo parlamentario, que dejó el país dividido en dos zonas, una bajo control real —norte y oeste, con la corte instalada en Oxford— y otra dominada por los comunes —sur y este, incluido Londres—. El equilibrio militar se mantuvo hasta la derrota realista en Naseby a principios del verano de 1645; tras ella, la zona controlada por el bando monárquico se redujo progresivamente hasta Oxford y sus alrededores. Cercada esa ciudad, el rey Carlos logró escapar del asedio para entregarse a fuerzas escocesas presbiterianas en abril de 1646. Finalmente, el monarca fue confinado en Northamptonshire.

Mientras acontecían estos sucesos, en el bando antimonárquico se había fortalecido la facción conocida como Nuevo Ejército Modélico (*New Model Army*), fuerza crea-

da en 1645 que brilló por su pericia militar, puesto que la formaban oficiales y soldados profesionales. Aparte de esa eficacia, se distinguía por la confesión de sus miembros, adscritos al puritanismo y sujetos a severas normas de conducta. Su líder indiscutible era el político y militar puritano Oliver Cromwell (1599-1658), el héroe de la batalla de Naseby.

Con una carrera llena de contradicciones de las que a menudo fue consciente, Oliver Cromwell sería una figura política decisiva para el destino de Inglaterra y que dejaría una marca indeleble en la historia. Hasta los cuarenta años se había dedicado a cuidar de sus posesiones agrarias. En su juventud formó parte del Parlamento inglés, pero hasta 1640 no entró en política de modo decidido. Ferviente puritano, durante la guerra civil se unió al ejército parlamentario, y formó por propia iniciativa el Nuevo Ejército Modélico, integrado por hombres de su misma confesión. Al frente de ellos logró sucesivas victorias sobre el bando realista, aunque no tenía formación teórica en tácticas militares. Su fuerza como comandante radicaba en su habilidad instintiva para entrenar y liderar a sus hombres, que le veían como una potencia moral, elementos que marcaron la diferencia ante sus enemigos, a menudo líderes aristocráticos sin entrenamiento en la guerra y pocas ganas de combatir.

Aparte de su protagonismo militar, el Nuevo Ejército Modélico estaba a punto de protagonizar una de las primeras revoluciones sociales de la Edad Moderna, porque en sus filas proliferó la doctrina de los *levellers* (niveladores), defensores de valores protodemocráticos como el régimen republicano, la igualdad de derechos ante la ley, el sufragio universal masculino y la ampliación de la representación parlamentaria a todos los estratos populares.

Además de esta actividad política, los hombres de Cromwell derrotaron en 1648 a un ejército invasor escocés y, en el

mismo año, llevaron a cabo un golpe de Estado con el que expulsaron del Parlamento a los moderados y lo purgaron de quienes no comulgaban con su ideario religioso y político. La nueva cámara proclamó a la Cámara de los Comunes como depositaria de la soberanía nacional. Su siguiente actuación fue juzgar al rey Carlos I, condenado a muerte y ejecutado por decapitación en enero de 1649. Trágico fin que también correspondió a los líderes *levellers*, ejecutados como traidores tras inspirar motines en el ejército a causa de las soldadas debidas a la tropa.

Después de la muerte de Carlos I se proclamó la Mancomunidad (Commonwealth) de Inglaterra, que Cromwell regiría con el título de lord protector, un cargo de jefe vitalicio con poder sobre la administración civil y el ejército. El nuevo régimen republicano dirigido por el Parlamento instauró un severo control sobre las costumbres públicas, guiado por el credo puritano imperante. Así la prohibición de entretenimientos considerados inmorales, como las apuestas y el teatro —salvo la ópera, tenida por arte virtuoso—, pero también de las fiestas de Navidad y Pascua, a las que se achacó origen pagano. Con el tiempo, el gobierno de Cromwell se iría volviendo cada vez más dictatorial, sin embargo, no todas sus decisiones desagradarían a Thomas Hobbes, puesto que instituyó el sufragio censitario, adoptó medidas económicas proteccionistas y respetó la libertad de cultos y de conciencia.

Desde el exterior, Hobbes albergaba los peores augurios para su país, que llevaba ya muchos años agitado por sublevaciones de distinto signo y guerra continuada. Por supuesto, las reivindicaciones democráticas de los *levellers* le horrorizaban, y tampoco podía dar su respaldo a la intransigencia religiosa del Parlamento, que pretendía dominar las conciencias de los individuos. Con tal estado de ánimo terminó la



POR ENCIMA DE LA LEY

Oliver Cromwell se convertiría en un personaje muy controvertido en la historia inglesa, considerado por algunos como un simple dictador regicida y por otros como un héroe de la libertad. Mientras que Carlos I era un abogado acérrimo del derecho divino de los reyes a gobernar, Cromwell defendía que ningún hombre podía situarse por encima de la ley. A pesar del consejo y las presiones, el rey se negó con empecinamiento a solicitar una súplica que le hubiera salvado la vida ante el tribunal que le acusaba de alta traición. Alegaba que ningún tribunal ni Parlamento tenía jurisdicción



sobre un monarca, porque la autoridad le había sido dada por Dios cuando lo coronaron y fue ungido. Con ello, él mismo precipitó su condena. Carlos I de Inglaterra fue decapitado el 30 de enero de 1649. En un gesto sin precedentes, Cromwell permitió que la cabeza del rey fuera cosida a su cuerpo para que de esta forma su familia pudiera rendirle sus respetos. En este óleo pintado en 1831 por Paul Delaroche (1797-1856) el caudillo revolucionario, que acabaría sustituyendo al rey al frente del Estado, aparece observando el cadáver del soberano en su ataúd.

redacción de su obra maestra, *Leviatán, o La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, concluida en 1650 y dada a la estampa en 1651.

EL LENGUAJE, LA RAZÓN Y LA CIENCIA

Todos los temas de la filosofía de Hobbes aparecen en *Leviatán*, su gran compendio intelectual, desde la epistemología materialista y empirista hasta su teorización sobre las bases jurídicas del Estado, pasando por la fundamentación del mismo en el pacto social acordado por los individuos. La obra se divide en cuatro partes: «Del hombre», «Del Estado», «De un Estado cristiano» y «Del Reino de las Tinieblas», que por este orden abordan cuestiones relativas a la teoría del conocimiento, el derecho, la política y la teología.

Para elaborar su teoría del conocimiento, Hobbes comenzó repasando con detalle las capacidades cognitivas del ser humano, ya expuestas en los *Elementos de la ley*, así como su influencia sobre la formación de la conciencia y la moral. De este modo el autor volvió a citar nociones como la sensación, huella que el movimiento de los cuerpos deja en nuestra sensibilidad y que esta transmite a su vez hacia el cerebro, a través de los nervios, mediante movimientos internos. La imagen de esa sensación quedaría guardada en la memoria y sometida al desgaste del tiempo, que le hacía perder nitidez. Dicha imagen era el mejor estímulo para la imaginación, que se manifestaba de modo peculiar en el sueño, «las imaginaciones concebidas por los hombres dormidos». Como había hecho Descartes, Hobbes dedicó al letargo de los hombres un curioso estudio, y consideró que son la incoherencia y la inconstancia los rasgos que diferencian ese estado de la vigilia.

Signos para recordar, razón para ordenar

La degradación que sufrían las imágenes almacenadas en la mente humana podía evitarse o paliarse gracias al empleo de los signos lingüísticos en el acto de la «comprehensión», que permitía la elaboración del «discurso mental», una concatenación de pensamientos o imágenes guiada por tales signos. A estos, el filósofo los definió como sucesos que anteceden «al suceso que les sigue». Gracias a ellos se transmitía también el conocimiento entre los distintos seres humanos.

En este punto, Hobbes amplió su teoría sobre el lenguaje añadiendo la interesante consideración de que la comunicación también es un acto volitivo, influido por nuestros deseos y expectativas, y que estos condicionantes pueden trastocar negativamente la información servida por el lenguaje. En concreto, citó cuatro malos usos habituales: incorrección en el registro del pensamiento, uso metafórico de las palabras, engaño y agresión. Esta voluntad de esclarecimiento sin duda era heredera de la disertación sobre los ídolos debida a Francis Bacon; sin embargo, entre ambas clasificaciones solo había una conexión parcial, como las presumibles equivalencias entre los dos primeros supuestos hobbesianos con los ídolos de la caverna, debidos a interpretaciones reduccionistas de los individuos, y los ídolos del foro, surgidos de un uso social incorrecto del lenguaje.

Hobbes definió la razón en términos instrumentales: «El cálculo de las consecuencias de las denominaciones generales que hemos acordado para anotar y significar nuestros pensamientos». La expresión no es baladí, porque implica que la razón posee la facultad de combinar nociones convencionales; en suma, que el lenguaje es una representación abstracta de la naturaleza, fruto del acuerdo entre los humanos y sin ligamen orgánico con la realidad. Todavía más, insistió en

que la madurez de la razón se alcanzaba a través del ejercicio, como si se tratara de un juego cuyas reglas se aprenden con la experiencia, la cual también aporta mayores niveles de maestría. Se diferenciaba en ello de la sensación y la imaginación, que el individuo poseía en toda su plenitud de manera innata.

Puesto que la razón es el juego de uso de las palabras, y estas son signos convencionales, es decir, sin relación directa con la naturaleza, ¿qué valor tiene la ciencia, desarrollada mediante el uso de nuestro raciocinio y con los conceptos que encarnan las palabras? Recuérdese que Hobbes había encapsulado el entendimiento en una suerte de burbuja de sensaciones impresionadas por el movimiento de los cuerpos, no por los cuerpos en sí. Un modelo epistemológico similar a la espectroscopia moderna aplicada a la astronomía, que registra las radiaciones electromagnéticas de astros que aún no han sido descubiertos o que ya han desaparecido; o como una persona de fino olfato que puede detectar la presencia de los demás por el aroma que han dejado en una estancia cerrada. Por lo tanto, no tenemos conocimiento directo ni exacto de la realidad, ni a través de los sentidos ni por la combinación racional de ideas. Tanto nuestro aparato perceptivo como la propia ciencia se mueven en un tablero propio, el de los fenómenos o manifestaciones aparentes, pero su nexo con el mundo exterior —la representación— se demuestra suficiente para nuestras necesidades e intereses. En una analogía contemporánea, la especie humana estaría inmersa en un juego imaginario aunque sumamente fiable a efectos prácticos.

EL HOMBRE ES UN LOBO PARA EL HOMBRE

La concepción hobbesiana del hombre, que adoptó su forma final en *Leviatán*, sigue siendo hoy en día una de sus ideas más

polémicas, por lo que sigue generando debates encendidos, convertido en uno de los elementos clásicos de reflexión filosófica. Para Hobbes, el hombre era una criatura puramente material: cuerpo y nada más que cuerpo sometido a las leyes causales del movimiento de sus apetitos y pasiones. Estas fuerzas, indómitas ante la razón, constituían el criterio de selección de las nociones morales básicas, que dependían de las reacciones de atracción o aversión que provocan las distintas ideas generadas por las sensaciones. Este condicionamiento presentaba dos correlatos, uno de trascendencia política, como es la igualdad natural de todos los seres humanos, y otro de inmediata repercusión jurídica, la inclinación también natural de todo individuo a poseer cuanto desea y a que esa adquisición, para ser conservada, sea reconocida por los demás sujetos. Y puesto que los humanos suelen habitar en un medio de recursos limitados, esta necesidad de posesión los aboca indefectiblemente al conflicto.

La guerra de todos contra todos

El deseo de posesión de los bienes que nos rodean no tiene más explicación que el instinto humano de autoconservación. Guiados por sus apetitos, los hombres persiguen lo que creen conveniente en favor de una vida más segura y agradable para sí mismos y sus descendientes, y así «entran en competencia». La prístina expresión de esta pugna no es reglada, sino violenta; la tendencia original del individuo, empujado por su afán, lo lleva a tomar sin reparo cuanto desea, y si fuera necesario mediante la agresión a otros hombres.

He ahí que, en ocasiones, ni siquiera actúa el apetito como detonador del conflicto. Aquel hermano gemelo putativo que

acompañó a Hobbes durante toda su vida, el miedo, también puede incitar al combate «para lograr seguridad» cuando se teme que la ambición ajena nos perjudicará. Y aún citó el pensador una tercera raíz de enfrentamientos: el afán de gloria que provee de prestigio.

> Mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno.
>
> *Leviatán*

Al cumplir el hombre con este mandato de su naturaleza, a la fuerza se crean disputas entre congéneres, y cuando hay pendencias ya se sabe que acaba imponiéndose la ley del más poderoso en fuerza, inteligencia u otro recurso oportuno, si no existe una mediación u otra circunstancia exterior que lo impida. He ahí el meollo de la cuestión. Los hombres no son tolerantes y cooperativos con sus iguales por obra y gracia de ninguna propensión innata a la compasión o la empatía, como postularían un siglo después de Hobbes los filósofos de la Ilustración escocesa, cuya figura más destacada sería David Hume. Que practiquen de buena o mala gana esas virtudes depende de la presión que una fuerza superior a la propia individualidad ejerce sobre cada uno de ellos, conminándoles a comportarse de acuerdo a unos principios que a la postre resultan útiles para la sociedad. En la civilización, esa fuerza son las leyes, el Estado.

Se dirá, reconoció Hobbes, que ningún humano es puro en su comportamiento. En la mayoría de los casos, la práctica de la virtud se ejerce cuando no hay otro remedio, aunque algunos, llevados de una capacidad racional superior, puedan entender mejor las benéficas repercusiones de esos actos y sientan propensión a la decencia. Pero no hay que engañarse, sentenció: tarde o temprano, con mayor o menor profusión unos hombres malpiensan y obran contra su prójimo, porque las pasiones que los habitan no sucumben nunca mien-

tras haya vida, y su trasunto material es una «guerra de todos contra todos» que nunca podrá evitarse, aunque sí paliarse mediante eso que hoy suele llamarse el Imperio de la Ley.

Esa inquietud continua, esa propensión a causar ofensas de una u otra ralea llevó a Hobbes a subrayar que «*Homo homini lupus*», el hombre es un lobo para el hombre. No se le puede atribuir la invención de la cita, porque se debe al dramaturgo latino Plauto (254-184 a.C.); sin embargo, esta frase se asocia ineludiblemente a su fatalista visión de la naturaleza humana. El engaño y la violencia, así como «una brutal rapacidad», son las consecuencias directas de tal condición.

Un edén que deviene en infierno

La desconfianza de Hobbes hacia la materia prima emocional e intelectual del ser humano figuraba entre las prevenciones que toda persona alberga cuando piensa con prudencia. Cerrar la puerta con llave por las noches o cerciorarse de que no hay ardid cuando alguien ofrece un trato de apariencia inusual no convierten necesariamente a nadie en personas maniáticas, sino más bien en gente precavida. Sin embargo, resulta igualmente cierto que las ataduras de la vida social, así como los crecientes controles de todo tipo por parte de la administración pública, a menudo se viven como un mal innecesario por parte de los particulares. ¿Tiene justificación esta servidumbre a las exigencias del gobierno de la sociedad, por muy legítimo que sea el poder establecido?

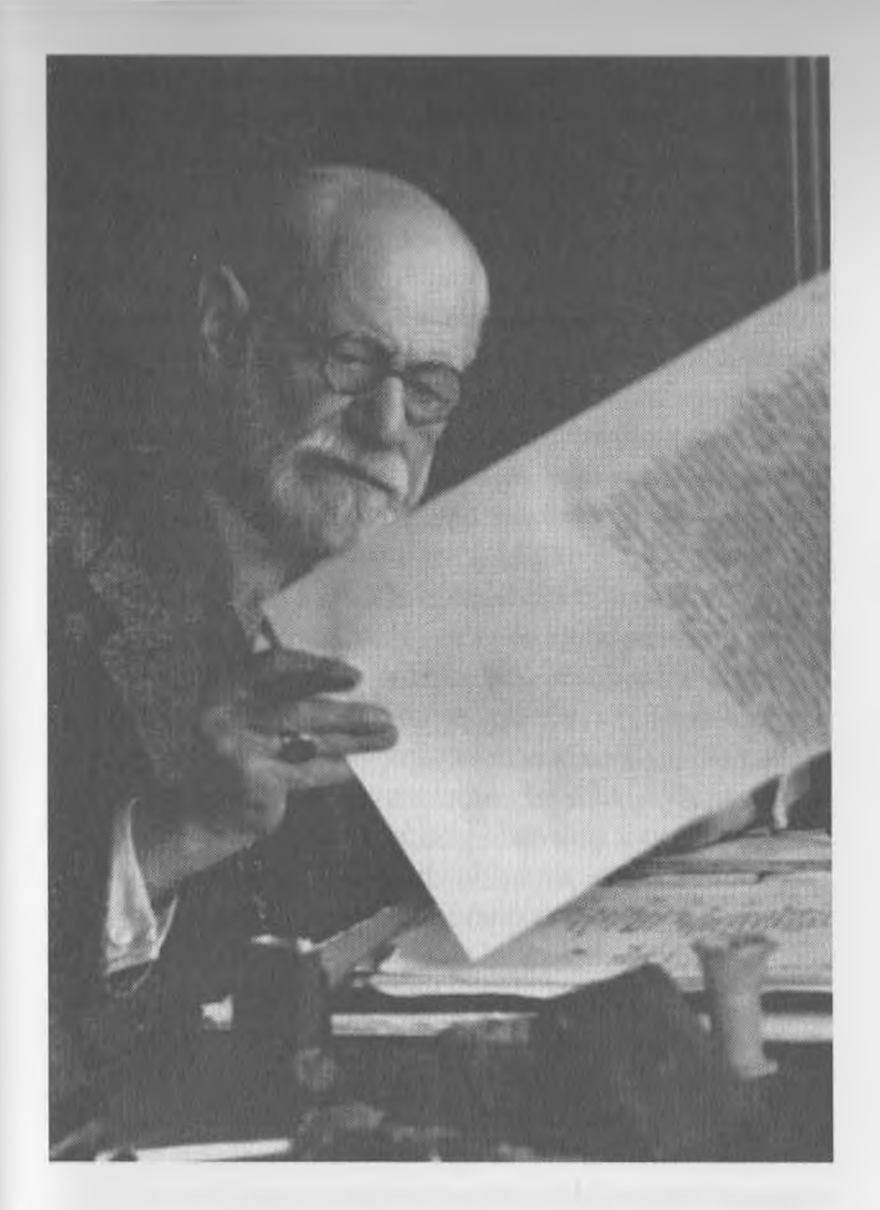
Hobbes sin duda diría que sí, y para justificar su firmeza traería a colación la hipótesis del estado de naturaleza, situación prepolítica en la que los humanos no se hallarían sujetos a ninguna constricción legal ni administrativa, y en la cual, por lo tanto, cada individuo disfrutaría de irrestric-

ción total para hacer cuanto le permitiesen las fuerzas de su cuerpo y de su mente. Esa discrecionalidad, por supuesto, implicaría el derecho de cada sujeto a tomar cuanto deseara de su entorno; ahora bien, ya se ha dicho que la capacidad de tomar genera necesariamente conflicto, la guerra de todos contra todos, nacida precisamente de que «los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas».

El estado de naturaleza fue uno de los recursos metodológicos más utilizados por la filosofía política de la modernidad para sentar las bases teóricas tanto de la legitimidad del Estado como de los derechos de los individuos. Consistía en hacer abstracción de las características fundamentales de la naturaleza humana en el caso de que los individuos no estuvieran obligados por mandatos legales, de tal modo que solo poseían sus instintos y sentido común como guía de conducta. A menudo sirvió para justificar los derechos individuales frente a las prerrogativas del Estado, aunque no eran esas las intenciones de Hobbes.

El estado de naturaleza no era una hipótesis histórica en sentido estricto. Hobbes creía que «nunca ocurrió generalmente algo así, en el mundo entero», pero esta última precisión le permitió admitir la existencia de modelos de vida semejantes, como los de algunos pueblos americanos primitivos. Desde la comprensión actual del mundo, cabría refutarle la comparación, con sus propios términos, señalando que si esos pueblos estaban organizados en sociedad ya habían salido de un hipotético estado de naturaleza previo.

En el estado de naturaleza no hay moral que valga, ya que los individuos solo obedecen a su impulso de apropiación. Nadie piensa si de la misma planta pueden comer dos personas, porque ambas tienen la misma intención de engullirla para satisfacer su propia e imperativa demanda. Nada está sujeto al baldón del calificativo «malo», porque la fuerza



Al médico austríaco Sigmund Freud (1856-1939), creador de la teoría del psicoanálisis, le interesó vivamente la concepción antropológica de Hobbes. En su obra *El malestar de la cultura* (1930) admitió la existencia de una pulsión agresiva en el ser humano, relacionada con la explotación de los recursos variopintos que le ofrecen sus congéneres. Allí se lee «*Homo homini lupus*, ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?».

ciega de la naturaleza escapa a cualquier consideración de maldad, salvo su contravención, que, por otra parte, es imposible. Así que los hombres se enzarzan unos contra otros, sin piedad, en esa guerra total en la que no todos disponen de las mismas condiciones para salir boyantes. El cuadro parece tan sencillo como trágico: el pez grande se come al chico. Pero los pequeños también atesoran sus armas, como la astucia y el cálculo, y a pesar de caer a mansalva frente a sus contrincantes más fuertes logran igualmente numerosas victorias individuales. Resulta tan compleja la casuística de los enfrentamientos que todos los llamados a la liza se juegan en ella mucho más que la adquisición de un bien: la vida misma.

Hobbes retrató con precisión el estado de ansiedad colectivo que generaría esa situación hipotética de pleno riesgo y manifestó, a modo de admonición, que «son tantos los peligros que amenazan a todos como consecuencia de la codicia y los apetitos de cada hombre, que el que todos hayamos de protegernos y cuidar de nosotros mismos está tan lejos de ser tomado a broma, que nadie puede ni quiere hacer otra cosa».

Se trataría de la situación del héroe solitario que se enfrenta a peligros sin cuento en un mundo sin ley ni orden con el solo auxilio de su valor, al modo de los exploradores o los pioneros. El inglés no creía que a este héroe le aguardara un final feliz, porque la guerra de todos contra todos acaba provocando el marasmo de cualquier actividad material e intelectual. «En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni

sociedad.» Por suerte, ante esta situación de guerra indiscriminada y peligro generalizado, habrá de llegar, según él, la hora de la razón y su extraordinaria capacidad para barajar opciones y ponderar sus previsibles resultados.

LAS ENSEÑANZAS DE LA RAZÓN

Afirmaba Hobbes que, ante el espectáculo de la ruina que comportaba el estado de naturaleza, que amenazaba con hacer que los humanos se vieran reducidos a un estado animal, ningún sujeto podía permanecer impasible. «Cada uno es movido a desear lo que es bueno para él y a huir de lo que es malo para él, pero sobre todo, a huir del mayor de todos los males naturales que es la muerte, y esto con una necesidad de naturaleza no menor que aquella con que la piedra desciende hacia abajo.»

Así que los hombres se devanaban los sesos buscando una solución al peligro que los atenazaba. Sin quererlo o sin darse cuenta de ello, estaban dedicando buena parte de su tiempo a la cavilación racional, y no se trataba de un esfuerzo individual sino colectivo, ciegamente coordinado por la necesidad común.

Cuando el interés se solapa con la filantropía

Mientras delibera en soledad, el individuo sigue experimentando los apetitos y pasiones que le impelen a la acción, decía Hobbes. Una vez más cabe recalcar que esos impulsos —*cupiditas naturalis*, en sus palabras— no desaparecen jamás, por lo que la guerra de todos contra todos se mantiene latente debido a esa concupiscencia que actúa como fuerza centrífuga. Con esta idea, el filósofo británico volvía a la car-

ga contra Aristóteles y su consabida doctrina de la sociabilidad natural del ser humano.

Pero las meditaciones del sujeto también le aportan una iluminación decisiva: por ese camino, la humanidad —término despojado de cualquier sentido ético, puesto que desde la perspectiva egoísta del hombre natural solo puede concebirse como la suma de todos los individuos de la especie— va a la ruina, así que deben cambiarse las reglas del juego. Dicho con más precisión, hay que introducir ciertas reglas que eviten sangrías innecesarias y garanticen, en la medida que la *cupiditas* lo consienta, un futuro de seguridad para cada uno de los particulares —cabe insistir de nuevo en este sentido de singularidad, porque el hombre natural sigue sin pensar en ninguna proyección colectiva, desde un punto de vista moral—. De este modo, sentencia el autor, «toda asociación espontánea nace o de la necesidad recíproca o de la ambición, pero nunca del amor o de la benevolencia hacia los demás». El interés y la utilidad se imponen a la filantropía, pero bienvenidos sean a tenor de su alternativa. Para empezar, no está mal.

Y es un precepto general de la razón que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla.

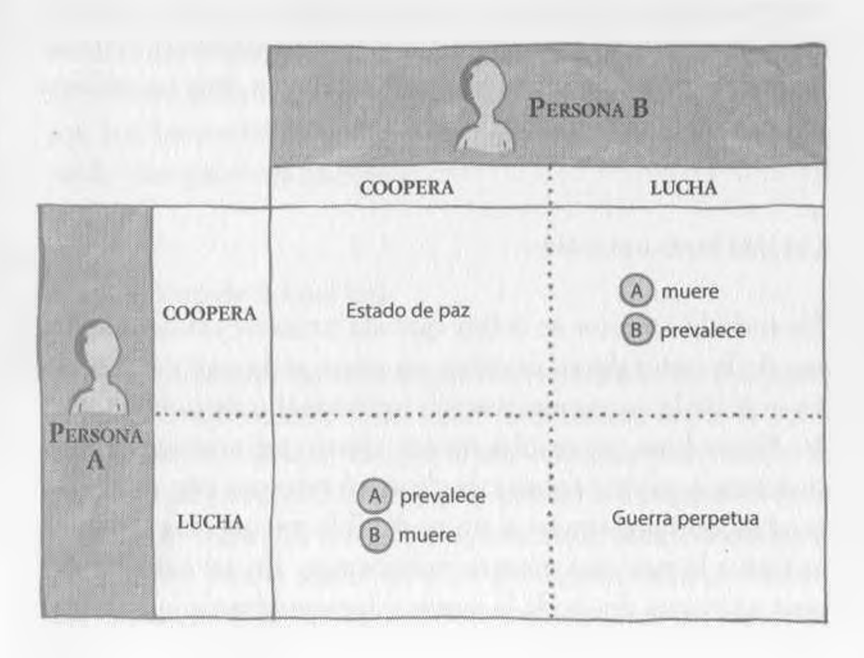
Leviatán

La razón común a todos los individuos les muestra cuál es la ley básica a observar por la especie: hay que evitar cualquier situación que amenace la vida. Es decir, no puede mantenerse ese estado de derecho pleno sobre todo, puesto que la contraposición entre individuos plenipotenciarios conduce a la destrucción. Esta convicción puede tomarse como base de todo derecho natural. El acuerdo vendrá después, como su consecuencia.

Otros pensadores de la Edad Moderna presentaron la ley natural como un mandato objetivamente deducible de las leyes

PSICOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

El estado de naturaleza de Hobbes es un caso del dilema del prisionero. Este problema esencial para la moderna teoría de juegos demuestra que dos personas pueden no cooperar incluso aunque eso vaya en contra de su interés. En su planteamiento tradicional, expone la situación de dos prisioneros que están en celdas separadas y tienen que decidir si delatan al otro para reducir su pena, pero no saben qué ha dicho su compañero. En clave hobbesiana, permite entender el problema que el filósofo pretendió solucionar. En un mundo de recursos limitados, las personas pueden escoger entre cooperar y dividirse los recursos o luchar para eliminar a los demás y hacerse con los recursos en su totalidad. Sería mejor para todos si los hombres no lucharan entre ellos, porque eso garantizaría recursos para todos en un estado de paz permanente. Pero nadie puede estar seguro de lo que trama el vecino, nadie tiene la certeza de que está totalmente a salvo. Si un hombre decide vivir en paz y su vecino le ataca, acabará muerto y el vecino aumentará su acceso a los recursos. Si ninguno es pacífico y ambos se atacan, acabarán en estado de guerra perpetua. ¿Cómo escapar a este problema?



de la naturaleza manifestadas en el ser humano. Por supuesto, la objetividad de esa inferencia era apenas supuesta, pues los preceptos obtenidos de su examen estaban fuertemente influidos por las creencias religiosas de la época. Por ejemplo, el hecho de que todos los hombres necesitan alimentarse y que para ello precisan de su esfuerzo o de sus bienes, o de ambos a la vez, puede servir para estatuir el trabajo y la propiedad como leyes naturales. Del mismo modo, la evidencia de que los humanos están sexuados, tienden a la reproducción de la especie y experimentan una inclinación natural a cuidar de su prole erigiría la familia como otra de las leyes naturales.

Pero Hobbes negó que la razón fuera mera intérprete del orden natural; por el contrario, le atribuyó la autoría autónoma del orden social, librándola de la ardua tarea de buscar las claves del mismo en los cielos o en la tierra. La sociedad nace porque el hombre así lo quiere, no porque esté naturalmente programado para ello, como la semilla que necesariamente habrá de florecer. La razón ejerce su soberanía sin atender a ninguna ley superior a su propio mandato. Por ello se podría decir, parafraseando a Protágoras, que en política el hombre es la medida de todas las cosas.

Las tres leyes naturales

De todo lo anterior se colige que «la primera y fundamental ley de la naturaleza» consiste en «buscar la paz y seguirla» en aras de la autoconservación individual y de nuestra prole. Ahora bien, no resulta menos cierto que cuenta con una ordenanza suplementaria, la de «defendernos por todos los medios que podamos» si no es posible encontrar esa vía de acceso a la paz que nuestra razón exige. En tal caso, podemos servirnos de «toda la ayuda y las ventajas de la guerra».

A continuación, Hobbes dedujo de esa primera ley natural una segunda:

> [...] que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda costa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo.

En otras palabras, no hay paz —es decir, autoconservación— sin renuncia, que es una forma eufemística de denominar a la represión de la más íntima pulsión de la naturaleza humana, la que empuja a obtener todos los bienes posibles en aras, precisamente, de ese principio de autopreservación que ahora se quiere salvaguardar con una actitud contraria.

Pero el filósofo enunció también una tercera ley natural, relacionada con las garantías que esa represión, siempre dolorosa y causa de inquietud permanente, precisa para ser mantenida y compensar así el inmenso monto de todos los sacrificios individuales: «Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas».

El espejismo de la libertad

Antes de abordar las características específicas de ese pacto entre individuos, cabe reflexionar nuevamente sobre la autonomía intelectual que faculta al ser humano para vencer la pulsión que parecía condenarlo al desastre. El universo hobbesiano se regía por un orden mecanicista, donde todo cuerpo y hecho estaba sometido a un principio causal necesario. En ese mundo, la razón no podía imponerse a las pasiones,

reflejo básico humano de ese movimiento que informaba la vida cósmica. Ante estas premisas, parece contradictorio que el raciocinio pudiera vencer la innata tendencia humana a la apropiación y la dominación. ¿No supondría eso zafarse del imperio de las causas eficientes? Si así se confirmara, el ser humano sería libre en sus determinaciones.

Todo acto de la libertad humana y todo deseo proceden de alguna causa, y esta de otra en una cadena continua.

LEVIATÁN

Hobbes planteó el problema de la libertad recurriendo al consabido argumentario mecanicista, en términos de movimiento físico: un ser puede considerarse libre cuando no está afectado por fuerzas externas que impidan su movimiento. Lo cual viene a constituir una arriesgada aplicación del principio de inercia de Galileo. Un principio tal afectaría del mismo modo, reconoce el filósofo, a los seres animados —los únicos capaces de tener autonomía, en distintos grados— y a los inanimados, porque «lo mismo acontece con todas las criaturas vivientes mientras están aprisionadas o en cautividad, limitadas por muros o cadenas; y con el agua mientras está contenida por diques o canales, cuando en otro caso se desparramaría sobre una extensión mayor. Solemos entonces decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin estos impedimentos externos».

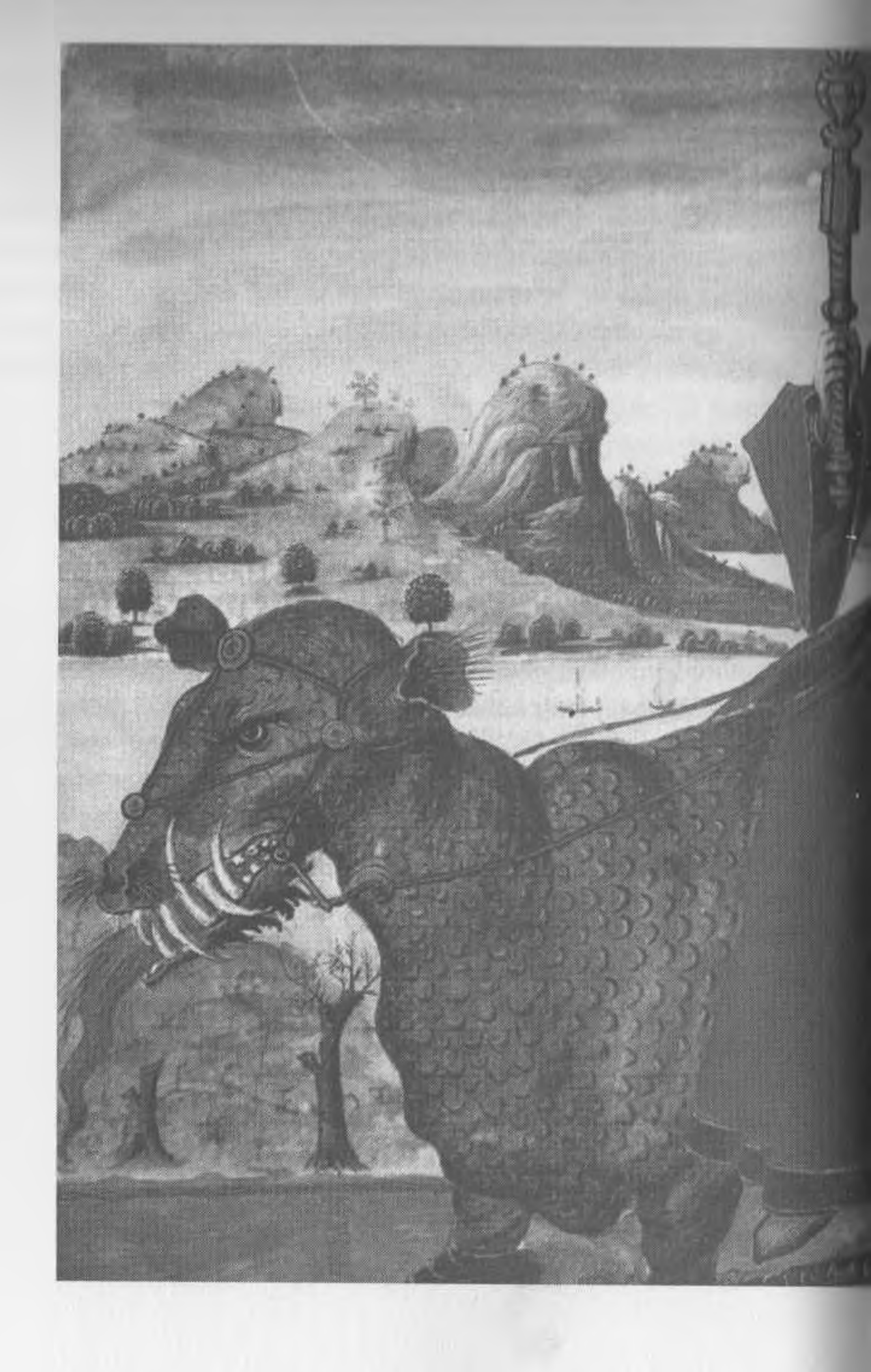
Por lo tanto, no sería libre un hombre postrado en cama por haberse partido las piernas al caerse de su caballo u otro preso en la cárcel por delitos de opinión, según Hobbes. Se trata de una perspectiva puramente física que se opone a concepciones más intelectuales de la libertad. Queda claro que el lesionado no puede seguir montando a caballo, por mucho que lo desee, mientras sus huesos no se suelden y su musculatura se recupere, y que al preso no le dejan salir a

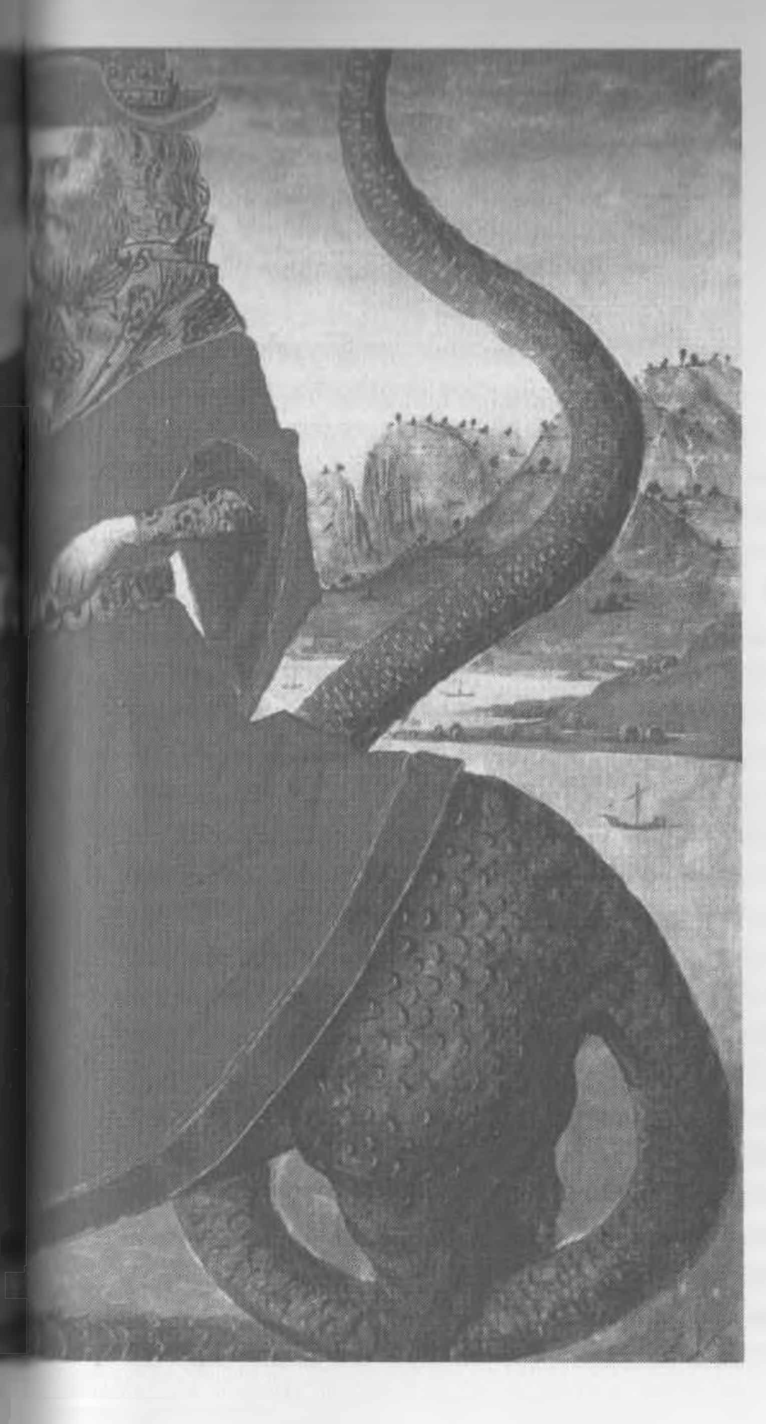
tomarse un café o a pasear por su barrio. Sin embargo, ambos pueden conservar tanto su capacidad creativa como su convicción de que la práctica de la hípica o la defensa de ciertas ideas políticas son la mejor decisión que han tomado en su vida, por el placer experimentado o por la satisfacción del deber cumplido, respectivamente. En ese caso, la mayoría de las personas convendrían en que ambos sujetos son, cuando menos, espíritus libres, no condicionados por las fuerzas y riesgos de los que han sido víctimas en el plano físico.

Libertad como análisis

La tesis hobbesiana andaba muy lejana de lo recién expuesto, como podemos colegir de una afirmación complementaria a la anterior en la que sostiene que «cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por enfermedad. [...] un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. Pero cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas distintas de cuerpos se comete un abuso, pues lo no sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. [...] Por último, por el uso de la palabra libre albedrío no puede inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación, sino la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer».

No se debe olvidar que la autoconservación también es una pasión, la más fuerte de las que el hombre experimenta





«Leviatán» procede del hebreo *liwyatan*, que significa «enrollado» en alusión a la anatomía ensortijada de una serpiente. Así se denominó un monstruo marino creado por Dios en el quinto día de la Creación, según el *Génesis* y el *Libro de Job*. Hobbes lo usó como imagen literaria por su capacidad para atemorizar, según aparece representado en el códice Floridus, obra del siglo xv.

en su interior, así que cuando la razón opta por ella, mostrándonos las mejores vías para su prevalencia, no hace sino obedecer a la pulsión suprema. Del mismo modo, cuando el individuo se encuentra en el estado de naturaleza y da rienda suelta sin restricción a las ansias de posesión y dominación, tampoco podemos considerarlo como un ser libre, en tanto que actúa esclavizado por sus apetitos y no orientado por una voluntad que antepone otras consideraciones —por ejemplo, de índole moral— a esos condicionamientos. En determinadas circunstancias, el instinto representa la manera adecuada para obtener la autoconservación; la represión de ese instinto es el recurso para hacerla efectiva cuando las condiciones así lo exigen. Desde este punto de vista, la libertad es la capacidad para cumplir con los imprescriptibles mandatos de la naturaleza humana, y en especial con el de la supervivencia, empleando las opciones mostradas por la capacidad intelectual de análisis y adaptación que distingue al ser humano de los demás animales.

Finalmente, cabe preguntarse, aunque la respuesta sea presumible, qué interés real tiene el conocimiento de que no somos libres al cual aboca la filosofía de Hobbes. El inglés tenía una respuesta categórica para este interrogante: el conocimiento incrementa nuestra capacidad de análisis sobre las cosas y las circunstancias y, con ello, mejora el servicio que la razón presta a nuestras pasiones. La filosofía debe mostrar a la especie el camino más recto hacia su conservación física y su progreso material y moral. Por ello, el derecho de naturaleza era para Hobbes «la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr este fin». Es decir, que, tal como sostenía Francis Bacon, el saber es poder.

Gracias al recto ejercicio de su razón, los seres humanos promulgaban para sí mismos una serie de *lex naturalis* (leyes naturales) que les prohibían tomar iniciativas perjudiciales para la propia supervivencia, esto es, «destruir su vida o privarla de los medios para conservarla». Como puede deducirse de lo explicado hasta ahora, este mandato racional no era sino actualización consciente del prístino impulso de aversión a cuanto resulta desagradable o dañino.

Hobbes aprovechó esta cuestión para hacer un interesante inciso acerca de la diferencia esencial entre derecho (*ius*) y ley (*lex*). A efectos operativos, el primero tenía un carácter subjetivo con respecto a la persona y objetivo por lo referente al medio social: delimitaba el campo de acción de la libertad individual —dentro del cual puede el sujeto actuar o privarse de ello según su voluntad o deber de conciencia— y estaba respaldado por la aprobación explícita del orden político y jurídico. Un orden que se expresaba en la ley, siempre objetiva en tanto que mandato de cumplimiento forzoso. La distinción no era trivial, porque no faltan ejemplos actuales en los que ambos conceptos entran en polémica, ya que se refieren a situaciones diferentes. La ley impide matar, o al menos advierte del castigo a recibir, en todos los casos. Así ocurre en los Estados con legislaciones modernas, o similares. Sin embargo, en algunos países el varón puede contraer matrimonio con otro varón, y la mujer con otra mujer, sin que ello suponga la obligación de casarse con una persona del mismo sexo, opción que se confía a las inclinaciones de cada persona —y también a las creencias y circunstancias sociales—. Así que el derecho y la ley «difieren tanto como la obligación y la libertad».

Hay que fijarse igualmente en que, en la terminología de Hobbes, la *lex naturalis* representaba todo lo contrario

al *ius naturalis*. El segundo implicaba la discrecionalidad: todo puede ser mío puesto que a ello me impelen mis instintos, reflejos fieles de la naturaleza. Por supuesto, mientras que no aparezca en escena un individuo más grande y fuerte, o más inteligente y astuto, que me deje con las ganas de poseer aquello por lo que tanto he soñado o simplemente de cuanto necesito perentoriamente para cubrir mis necesidades. Ese derecho natural era, por tanto, opuesto a la idea de justicia que se tiene en la actualidad.

El valor de la renuncia

Las leyes naturales enunciadas por Hobbes rondan la veintena (veinte en *De cive*, dieciocho en *Leviatán*), pero pueden cifrarse en dos.

La primera de ellas prescribe la obligación —nunca caprichosa, siempre en aras de nuestro bien— de buscar la paz con nuestros semejantes, pero con una salvedad: solo es vinculante si existe la posibilidad real de suspender las hostilidades. Las dudas razonables sobre el carácter plausible de la tregua exoneran al individuo del cumplimiento de este primer mandato. En definitiva: cuando sea posible cabe cooperar, pero puede recurrirse a la guerra cuando nuestro buen criterio no encuentre la adecuada respuesta en los demás individuos. Eso sí, al menos que se note el esfuerzo.

La segunda ley natural es correlato de la anterior: para alcanzar esa paz hay que ofrecer la renuncia al derecho original a poseerlo todo. Es tan sencillo como reconocer que un individuo no tiene ninguna prerrogativa sobre lo poseído por los demás, y viceversa, y «se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo».

Sostenía Hobbes que renunciar al derecho de un hombre a toda cosa era despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro beneficiarse de su propio derecho a lo mismo. Aquel que renunciaba, o dejaba pasar su derecho, no daba a otro hombre un derecho que no tuviera previamente, porque no había nada a lo cual no tuviera todo hombre derecho por naturaleza. Simplemente se apartaba de su camino, para que pudiera gozar de su propio derecho original, sin obstáculo por parte de aquel, no por parte de otro. Por tanto, el efecto para un hombre de la falta de derecho de otro hombre era la disminución equivalente de impedimentos para el uso de su propio derecho original.

Es decir, que no había más camino a la paz que la renuncia, y aunque dicho así evoque la solemnidad de esos mandatos religiosos que una inteligencia superior tuvo la bondad de conceder al género humano, tan solo se trataba de una conclusión de sentido común. Como ya se dijo, no había para Hobbes nada en la vida social que no dependiera de los propios implicados en ese modo de existir.

Acordados, pero mal avenidos

La renuncia posibilitaba la concreción material de la idea que todos los hombres sensatos albergan desde que han comprobado que el estado de naturaleza, tan atractivo en algunos sentidos, conduce a un marasmo peligroso para la vida de todos: esa idea era el pacto. En palabras del pensador: «La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato». Hobbes puso dos condiciones para que esa transferencia fuera legítima.

La primera era la reciprocidad. En tanto que voluntaria, la transferencia de derechos tenía que corresponderse con

un acto recíproco por parte ajena, al ser impensable que un individuo renunciase por gusto a su derecho y aun a la propia vida, que le va en ello, en beneficio de otros que no le deberían una contraprestación equivalente. Si no se diera esta correspondencia en la actitud de las otras partes, todo sujeto tendría derecho a la resistencia con todos los medios a su alcance, guerra incluida.

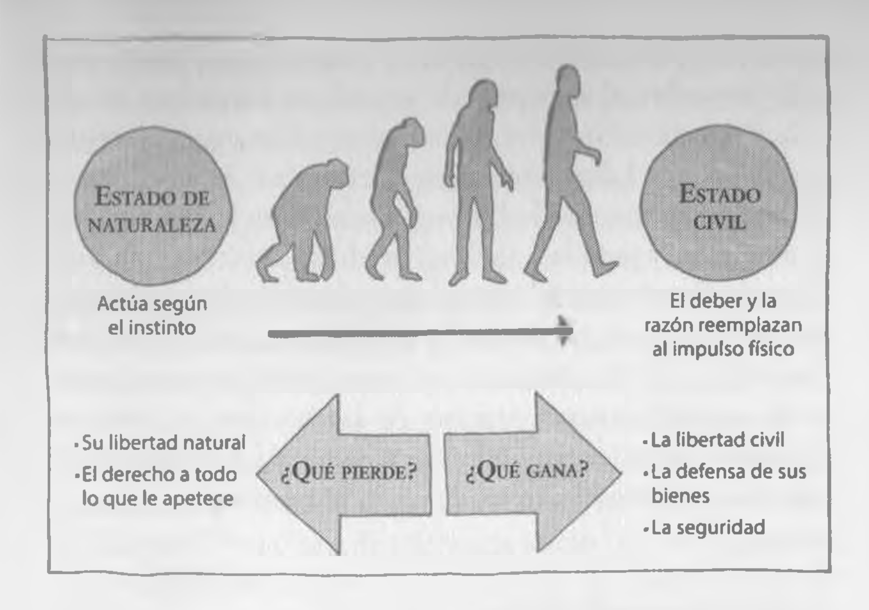
Los pactos que no reposan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en ningún caso.

Leviatán

La segunda condición era la coherencia con nuestra pulsión de supervivencia. Ningún individuo puede renunciar a su derecho de defensa, porque «nadie puede transferir ni renunciar a su derecho a salvarse de la muerte, heridas y prisión (evitar las cuales es el único fin de la renuncia a todo derecho), y por tanto la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno en pacto alguno, ni es obligatoria».

Hay que prestar mucha atención a las circunstancias específicas de este derecho de resistencia, situado todavía en el marco del estado de naturaleza —aunque nos hallemos ya en su etapa de disolución—, porque luego será negado de modo rotundo en el «estado civil», esto es, el ámbito estatal.

Una vez acordados los pormenores del pacto, y aceptado este por las partes, el destino del sujeto se trasladaba desde el campo restringido de su individualidad, donde disfrutaba de determinados recursos a voluntad al tiempo que sufría graves riesgos, al ámbito de lo social, donde, en teoría, se incrementaban sus potencialidades al mismo tiempo que disminuían los peligros. Pero también pasaba de la ausencia de restricción a la eticidad, entendida esta como —el término no es hobbesiano— la conciencia de pertenecer a un colectivo, estado en el cual queda obligado a no impedir que los



El pacto es un juego de renuncias y beneficios donde el hombre gana más de lo que pierde, y en el que el deber y la razón se oponen al instinto animal.

demás miembros de la comunidad «se beneficien de él, y que debiera y es su deber no dejar sin valor este acto propio voluntario, y que tal impedimento es injusticia y perjuicio, por ser *sine iure*, por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido».

A través del pacto, el individuo se convertía por obra de su propia voluntad en un ser moral, porque sus expectativas e intereses quedaban inextricablemente ligados a las necesidades y deseos ajenos. Del mismo modo, mediante el contrato se creaba la noción de justicia —con su reverso, la injusticia—, identificada con el nuevo ideal de bondad encarnado en la ley que dictaba el pacto.

Los hombres ya no seguirían ciegamente a la variopinta paleta de sus pulsiones, cribada por la razón, sino a la mayor de ellas, que es la supervivencia. O así se esperaba de ellos, porque los deseos y pasiones no morían con el contrato social. La guerra de todos contra todos se mantendría latente en las almas aunque el lobo que fuera perseguidor de sus semejantes

pareciera ahora domado. Tarde o temprano, sus orejas descollarían sobre el sombrero de animal civilizado que las cubría, y sus colmillos volverían a lucir temibles cuando creyera que los demás lobos estaban en inferioridad de condiciones. Por supuesto, para todo había remedio: para la enfermedad, la medicina, y para la ferocidad irredenta del lobo, una jaula llamada Estado y un látigo al que denominaban gobierno. Porque las buenas palabras y las promesas más solemnes «son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si estos no sienten el temor de un poder coercitivo». Al fin y al cabo, la paz no era el estado natural de los seres humanos.

EL REGRESO A INGLATERRA

Conforme iba difundiéndose la doctrina expuesta en *Leviatán*, a Hobbes le brotaban enemigos por doquier. Si ya era complicada su situación como exiliado, además de paupérrima en cuanto a recursos económicos, peor se le presentaba el futuro cuando sus compañeros de militancia monárquica empezaron a acusarle de que su obra negaba el origen divino de la soberanía del rey y, con ello, justificaba las pretensiones de poder del bando parlamentario. Este bando, por su parte, tomaba al autor como paladín de la causa absolutista encarnada en el difunto rey Carlos I. Por supuesto, no fue menor el disgusto de los censores eclesiásticos, tanto católicos como protestantes, que pronto lo tildaron de ateo: «la Bestia de Malmesbury» llegaron a llamarlo, añadiendo la mayúscula de «Bestia» para convertirlo en el diablo mismo. Sin embargo, las puertas se le abrirían donde menos lo esperaba, porque el nuevo gobernante de Inglaterra, Oliver Cromwell, acababa de proclamarse lord protector —cargo

con ciertas atribuciones dictatoriales, a pesar de que se mantuviera activo el Parlamento— y sentía un gran interés por la obra y la figura de Hobbes.

Cromwell fue un gobernante de talante autoritario en cuanto a las formas, pero mucho más liberal en el terreno de las ideas. Aunque su magistratura estuviera sometida a ciertas cortapisas, como la obligación de apoyar sus medidas de gobierno en una mayoría parlamentaria, su figura se avenía más con el modelo de soberano absoluto que bullía en la mente de Hobbes, y que sería descrito detalladamente en las páginas de *Leviatán*, tratado que el filósofo de Malmesbury se había cuidado de hacer llegar al mandatario. Ante el ascenso de Cromwell y el clima de tolerancia intelectual de Inglaterra, Hobbes dejó atrás París, la corte fugitiva de Carlos II y el exilio. Nunca más volvería a salir de su amada isla.

Capítulo 4

ESTADO ABSOLUTO: REMEDIO CONTRA LA REVOLUCIÓN

Un Estado con poder absoluto es el único remedio contra la guerra perpetua y total. Su legitimidad estriba en el pacto por el cual los particulares entregan la potestad de la violencia en aras de la paz. Si el Leviatán absolutista fracasa, aparece Behemoth, la revolución.

Una vez que los individuos se hubieran convencido, merced a una reflexión solitaria pero convergente con el parecer ajeno, de la necesidad de ceder parte de su libertad en aras de salvaguardar su supervivencia y bienestar, y después de que ese propósito quedase formalmente establecido mediante el pacto o contrato social, la suma de poderes individuales que se desprenderían —por así decirlo— en el acto constituyente podrían ser entregados a corporaciones, asambleas, grupos aristocráticos, sujetos individuales... Las opciones eran muchas, pero el mejor contrato posible, según Hobbes, era

> [...] aquel en que se ceden los propios derechos en compensación a la cesión que la otra parte hace igualmente de los suyos, a favor de un tercero —resultante directo de la renuncia de todos—, llamado República, *Civitas*, Leviatán o Dios Mortal. Al que acepta el resultado se le llama súbdito, y al que carga sobre sus hombros el poder de la persona moral resultante, soberano.

Dicho de otro modo, era como si los hombres se despojaran de sus armas y las entregaran todas a uno solo de ellos, que desde entonces podría hacerles obedecer sus mandatos sirviéndose de las espadas, hachas y lanzas provistas en virtud del contrato.

El acuerdo entre las voluntades individuales tenía la capacidad de crear un nuevo ser, que podía considerarse a la vez como espiritual, puesto que era fruto del raciocinio, y material, al estar dotado de capacidad factual eficiente. Ese ente, el Estado, fue definido por Hobbes como un «cuerpo artificial», y por tanto debía tener los mismos órganos, o similares, del cuerpo humano que le servía como modelo. El símil bíblico resulta explícito: si Dios hizo a los humanos a su imagen y semejanza, así estos dan vida a un hombre que es proyección suprema de todos ellos, «de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado».

EL HOMBRE ARTIFICIAL

Para explicar la naturaleza de este cuerpo novedoso, Hobbes no dudó en recurrir una vez más a los presupuestos básicos de su cosmovisión mecanicista. En *Leviatán*, escribía:

> Viendo que la vida no es sino movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues, ¿qué es el corazón sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las articulaciones sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice

proyectó? Pero el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el hombre.

Por supuesto, ese artificio necesitaría de una cabeza que dirigiese su andadura, parte culminante de la anatomía que se identificaba con el soberano. Y tendría otros muchos componentes a modo de órganos, para completar todas las capacidades que exigía su funcionalidad plena.

> Allí la soberanía es un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las articulaciones; la recompensa y el castigo hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea; la opulencia y las riquezas de todos los miembros particulares son la fuerza; la *salus populi* (la seguridad del pueblo), sus negocios; los consejeros, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la memoria; la equidad y las leyes son una razón y una voluntad artificial [...] Por último, los pactos y convenios, mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese Fiat o el hombre pronunciado por Dios en la Creación.

Había que tener mucho cuidado con la forma en que se desarrollaba y vivía el hombre artificial, porque conservaba las cualidades de su modelo de carne y hueso, entre ellas la condición mortal. La existencia de un Estado no tenía por qué quedar constreñida en el breve lapso de la vida humana, es cierto; su entramado institucional podía perdurar durante siglos, pero su ancianidad, de alcanzarla, en modo alguno le garantizaría la eternidad. Como preconizaban antiguas doc-

trinas acerca de la salud que aún tenían cierta vigencia en tiempos de Hobbes, el desequilibrio entre los humores del cuerpo era causa de enfermedad y, eventualmente, incluso de muerte: «La concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte».

Mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado y que no es sino un hombre artificial.

Leviatán

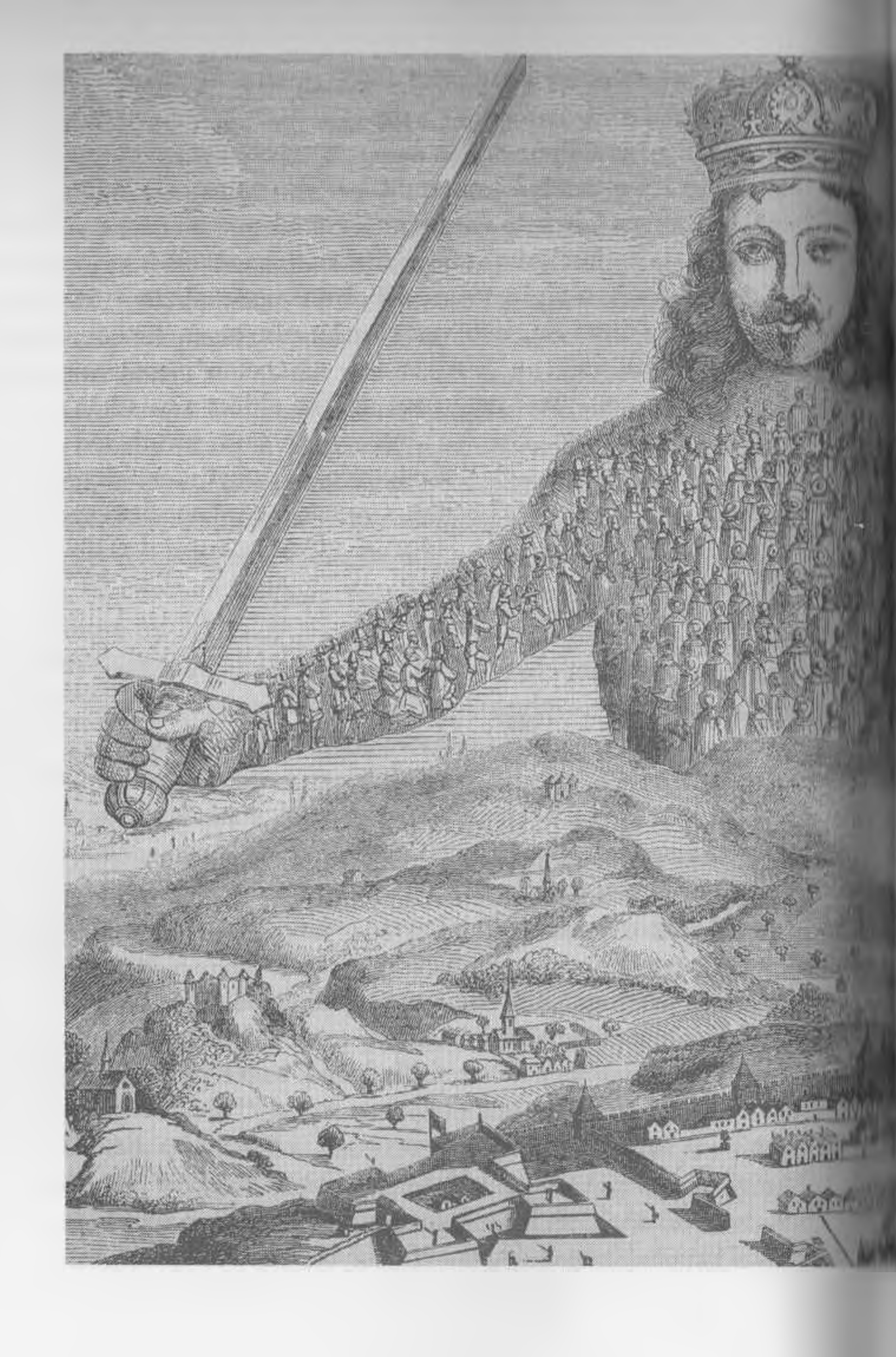
De cualquier modo, si en algo se diferenciaban el hombre natural y el artificial era en las respectivas fuerzas. El Estado encarnaba la suma efectiva de todas las potencias individuales, y la finalidad de esa adición no era otra que mantener bien controlados, mediante el miedo y el castigo, a todos los sujetos que habían consentido en cederle su derecho. Se trataba de un gigante poseedor de «tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior».

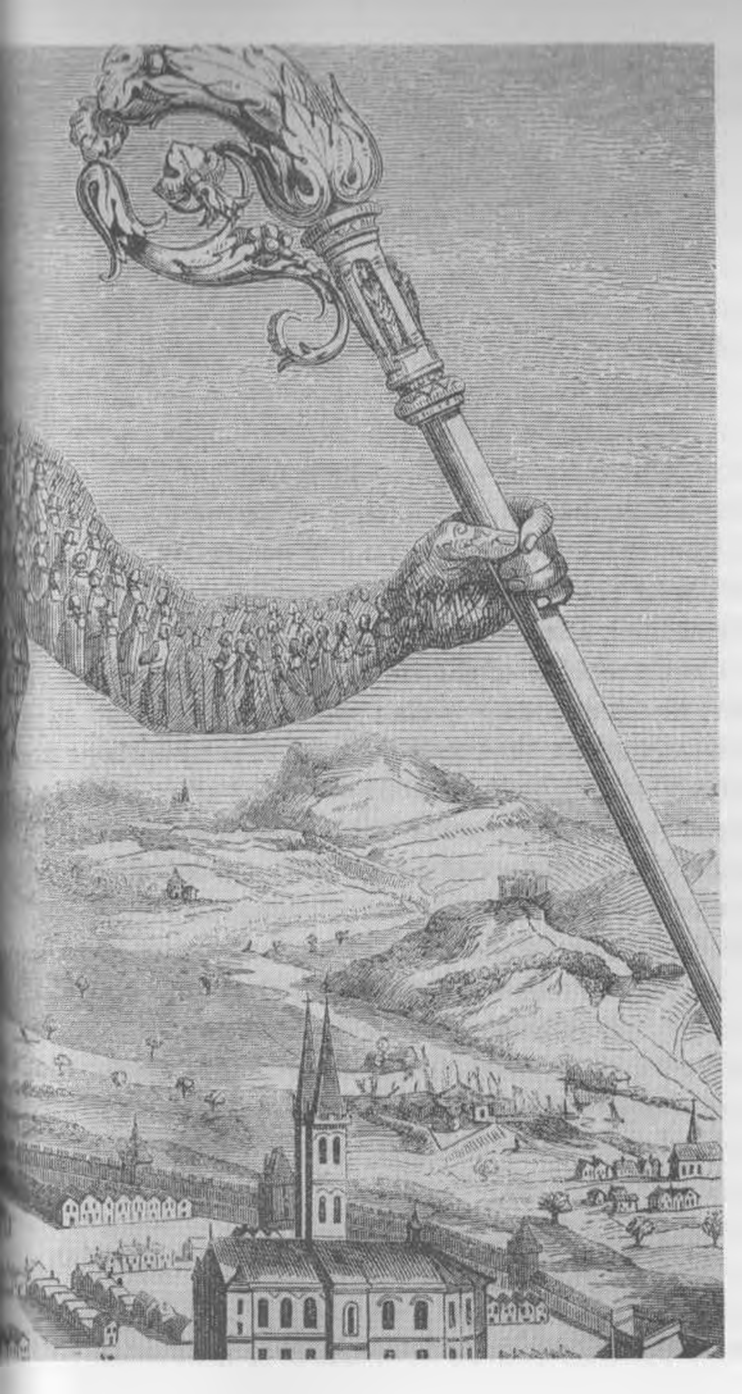
Gracias a su fuerza conminatoria y represiva podían cumplirse las leyes que la razón deducía a partir de la naturaleza, «tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a los otros lo que quieras que otros te hagan a ti». De este modo, y aunque lo hiciera indirectamente, el Estado no solo perseguía la seguridad de los súbditos —su fin principal, que de por sí lo justifica—, también ejercía una tutela moral sobre ellos. Sin incluir entre sus deberes esa instrucción en la virtud que le asignó Aristóteles, cuando menos realizaba un trabajo similar al del legislador que Maquiavelo había descrito en sus *Discursos sobre las Décadas de Tito Livio*, el Gran Árbitro, contraparte del príncipe, que, a través de ordenamientos acertados, infundía un ejemplo edificante al pueblo, aunque en el caso de Hobbes, estaba también apuntalado por sus capacidades represivas.

Así pues, la doctrina de la soberanía de Hobbes se basaba en el derecho objetivo que emana del acuerdo entre individuos. A partir de esa premisa, sus planteamientos podían dar lugar a interpretaciones diversas, incluso democráticas, puesto que se reconocía la voluntad racional de los particulares como origen de la soberanía, aunque esta se perdiera al aceptar el compromiso fundacional, transferida por entero a la autoridad recién creada. De hecho, el autor contempló la necesidad de un sentimiento cívico, complementario al poder coactivo del soberano, que actuara como cemento de la soberanía, contrapesando en el alma humana la fuerza centrífuga de los apetitos, siempre insumisos. Una eticidad —valga el término hegeliano— bien explicada en este fragmento:

> Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona [...].

Esa unidad espiritual de la que hablaba Hobbes recuerda la idea de voluntad general, esto es, la anuencia entre los fines del individuo y de las instituciones que rigen la sociedad, presentada más tarde por Rousseau en *El contrato social* (1762). Esta noción constituye la esencia de ese macrohombre artificial formado en virtud del pacto. Siguiendo el mismo razonamiento, cuando los particulares pierden su confianza en el Estado y cuestionan su utilidad, viéndolo como un ene-





La idea del Leviatán, tal y como aparece en la portada de la edición clásica de la obra de Hobbes, ofrece una imagen que resume de manera magistral la doctrina política expuesta en el texto: el Estado es un gigante armado cuyo cuerpo se ha creado de manera artificial con la suma de los poderes individuales. Bajo este poder represivo y a la vez compensatorio, se extiende una ciudad ordenada y tranquila, la sociedad.

migo de las aspiraciones de los particulares, la sociedad da el primer paso hacia su descomposición.

¿Monarquía o cámara?

Ante la cuestión de quién debía ejercer la soberanía que los hombres habían entregado al Estado a cambio de su supervivencia, Hobbes no necesariamente estipuló que debiera tratarse de un sujeto en particular. Los signatarios del contrato podían «conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad». Esa asamblea podía ser una cámara de representación o una aristocracia. Ahora bien, el segundo caso era aceptable siempre y cuando el término fuera referido a la valía de sus miembros —el gobierno de los mejores— y no a principios de genealogía que nada tienen que ver con la legitimidad política, tal como la entendió el filósofo inglés.

No obstante, el autor tenía preferencias claras. Las asambleas, aunque estén formadas por gente preclara y debido a su carácter colectivo, tienden a reproducir el mismo problema que empujó a los hombres a abandonar el estado de naturaleza; es decir, la guerra de todos contra todos. Si en su situación prístina, presocial, este conflicto se plasmaba en la apropiación violenta con fines egoístas, en un Parlamento soberano adquiriría una versión ciertamente más sutil —la promulgación de leyes que favoreciesen a sus valedores— pero también egocéntrica y peligrosa para la salud del cuerpo artificial, porque cada miembro de la cámara pretendería acrecentar, para usufructuarla, la porción de poder que le correspondiera como miembro del órgano ejecutivo. Años más tarde, en su ensayo histórico-filosófico *Behemoth*, Hobbes desarrolló ampliamente

este supuesto basándose en el ejemplo servido por la rebelión parlamentarista contra el rey Carlos I y la posterior guerra civil.

Así pues, por eliminación, el filósofo de Malmesbury prefirió que el poder recayera en un solo sujeto humano, investido con poderes absolutos, que hiciera las veces de cabeza del gran cuerpo artificial del Estado. Todas las porciones del pastel de la libertad recaerían en ese individuo soberano, que estaría capacitado para conceder a sus súbditos las pequeñas tajadas que considerara adecuadas, del mismo modo que podría privarles de postre cuando lo considerase oportuno para la salud física y espiritual del cuerpo colectivo, y «según considere oportuno, para su paz y defensa común».

[El soberano es] la esencia de la república, una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos.

Leviatán

Hobbes, en suma, era firme partidario de la monarquía absoluta, aunque ni el más sabio gobernante puede hacer que sus pasiones doblen la cerviz ante la fuerza persuasiva de la razón, o cuando menos carezca de capacidad para lograrlo siempre. Por eso insistió en que el soberano no debía olvidarse nunca de que la finalidad de su mando consistía en garantizar la seguridad personal y la capacidad de iniciativa económica de todos y cada uno de sus súbditos.

Preocupado por la guerra de todos contra todos, Hobbes aportó otro argumento en contra de la conveniencia de un soberano pluripersonal. Esta pugna persistía de modo más acusado en la actuación de los Estados que de los individuos. Los distintos países de continuo buscan la manera de imponer sus intereses sobre las pretensiones ajenas, decía el autor, y para ello justifican el empleo de los medios bélicos. Por lo tanto, todo Estado debe permanecer atento a las maquinaciones y posibles atentados de sus vecinos, para

lo cual hay que desarrollar mecanismos de respuesta prácticos, tanto materiales como políticos. Un soberano de tipo asambleario o corporativo podría verse enfangado en discrepancias estériles en torno a cómo responder a una agresión extranjera, cayendo en la inoperancia. Por el contrario, un soberano unipersonal no entraría en estas diatribas suicidas y podría reaccionar con mayor rapidez y eficacia.

El soberano es la ley

En cuanto a la naturaleza de la ley, no se corresponde esta, por su origen, con el mismo sujeto que el Estado. Si el segundo debe su legitimidad a la conformidad de los particulares, que por el pacto se constituyen en cuerpo político, la segunda solo es válida si procede del soberano, pues recibe este todos los poderes —incluido el de crear normas— a que los sujetos renuncian al acordar las condiciones de su mutuo contrato.

Esta atribución del poder legislativo al soberano se ha interpretado como un gesto evidentemente antidemocrático, sobre todo si se considera que juristas contemporáneos de Hobbes, como Edward Coke, defendían la superioridad de la voluntad popular sobre los mandatos del rey. Sin embargo, tal juicio puede relativizarse. Puesto que la soberanía consiste en conferir todo el poder y fuerza para unificar en una el total de las voluntades, se puede entender que no queda descartada la posibilidad de que el pacto sea renovado periódicamente en forma de representación parlamentaria o con un sistema de corte presidencialista. Al fin y al cabo, el gobierno elegido de las urnas no representa a sus votantes, sino a toda la ciudadanía, y sobre toda ella ejerce su poder ejecutivo. Por supuesto, esta suposición se halla de nuevo ante la disyuntiva de las recetas específicas que Hobbes prescribió para su mo-

delo ideal de gobierno y las posibles interpretaciones de corte más liberal de su pensamiento, pero la discrepancia entre unas y otras no resta plausibilidad teórica a las segundas, ni tampoco verosimilitud práctica. No en vano en la actualidad muchos ciudadanos se quejan del sesgo restrictivo de las libertades adoptado por los regímenes democráticos cuando tienden a limitar la participación ciudadana en las decisiones de gobierno al rito de la votación periódica. Tal vez se hubiera sentido satisfecho el filósofo de Malmesbury con una democracia formal en la que las decisiones de los gobiernos fueran tan inapelables como solitario su ejercicio del poder.

Cuando Hobbes designó al Estado como «dios mortal», no lo hizo con gratuidad. Al igual que la divinidad bíblica, su idea del soberano era la de un ente omnipotente, si bien aplicado en el ejercicio de su poder a los asuntos terrenales. Por eso la ley, a diferencia de la soberanía, no nace del pacto sino del propio soberano; su voluntad discierne lo justo de lo injusto sin posibilidad de apelación por parte de los súbditos y no hay posibilidad de juzgarlo por sus errores, que en rigor tampoco son tales.

Obsérvese, sin embargo, que el mismo principio de impunidad sigue vigente en los regímenes políticos cuya máxima autoridad, sea formal o ejecutiva, queda fuera del pacto fundacional periódicamente renovado que suponen los procesos electorales. Un ejemplo sería el rey de España, a quien la Constitución de 1978 exime de cualquier responsabilidad legal por sus actos al frente del Estado.

Un improbable derecho de resistencia

Dada esa condición inapelable de los actos del soberano, ¿qué puede decirse acerca del derecho de resistencia? Hob-

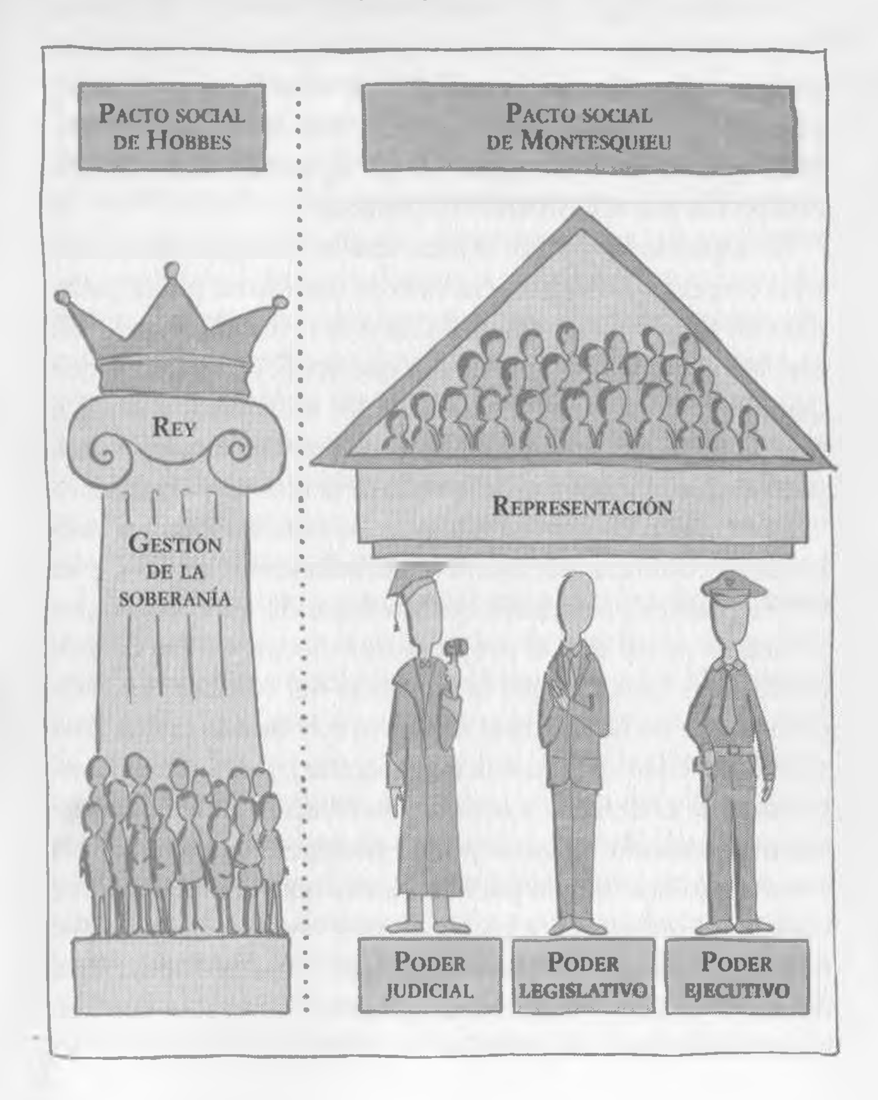
EL SOBERANO QUE TODO LO ABARCA

Uno de los grandes debates intelectuales que suscitaron las ideas políticas hobbesianas se estableció durante la Ilustración, frente a una de sus figuras más relevantes, el barón de Montesquieu (1689-1755). El pensador político francés articuló la teoría de la separación de poderes, que se da por descontada en los estados modernos, pero que Hobbes hubiera considerado inasumible. Tal como la entendió Hobbes, la soberanía era indivisible, es decir, todos los poderes del Estado debían concurrir en la asamblea o —preferiblemente— en la persona que ejerciese el gobierno. El filósofo inglés enumeró cuáles debían ser estas potestades: la capacidad para discernir entre las acciones buenas y malas, y a partir de ese criterio, promulgar leyes e impartir justicia a partir de ese criterio; la determinación de qué creencias religiosas son falsas y cuáles son verdaderas; el establecimiento de los límites de la libertad de expresión; el ejercicio de la censura sobre las publicaciones que difundan ideas peligrosas para la estabilidad del Estado; el dictado de los contenidos de las materias lectivas a impartir en la educación de los súbditos, tanto en colegios como en universidades; el control de las actividades de la administración del Estado; la intervención en el curso de la economía nacional, incluido el derecho a expropiar bienes, a fin de garantizar la paz social y la solvencia de las finanzas públicas; y el poder para declarar la guerra y convenir la paz y las alianzas con otros países.

La descomposición del soberano absoluto

Algunas de estas competencias propiciarían que el Estado pergeñado por Hobbes fuera tildado no ya de dictatorial, sino de totalitario, tanto por lo referente al control social como por el intervencionismo económico —aunque el filósofo defendiera en numerosos pasajes la propiedad privada—. Lo cierto es que sus planteamientos descartaban de antemano, y sin haberla podido conocer, la división de poderes —ejecutivo, legislativo y judicial— preconizada un siglo después por Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* (1748). Para el ilustrado, en cada Estado hay tres clases de poderes. Por el legislativo, el príncipe o el magistrado hace las leyes para cierto tiempo o

para siempre, y corrige o deroga las que están hechas. Por el ejecutivo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, establece la seguridad y previene las invasiones. Y por el judicial, castiga los crímenes o decide las contiendas de los particulares. Esta organización estatal ha sido adaptada a los modernos regímenes democráticos, donde la soberanía emana y es ejercida por el pueblo.



bes ya había negado expresamente su validez anteriormente. No existía matiz posible al hablar del Estado como «ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa». Sin embargo, una lectura completa y meditada de sus escritos obliga a tener en cuenta dos condicionantes de indispensable valor.

En primer lugar, que los particulares podían y debían entregar a un soberano su libertad natural, pero nunca podrían olvidar ni asumir ningún atentado contra la ley racional, la cual les impedía renunciar a su derecho a la autoconservación, que en sociedad pasa por la capacidad material para desarrollar sus actividades económicas.

En segundo lugar, que el soberano se deslegitimaba si caía en la torpeza o la negligencia, esto es, cuando no podía garantizar los fines para los cuales había sido investido, y que dado ese caso el individuo no tenía por qué obedecerle. Recuérdese que sus fines eran la seguridad de los individuos y la salvaguarda de la propiedad y de las condiciones de competencia pacífica que propician el desarrollo de la actividad económica.

La cuestión es que ninguna de las muchas páginas hobbesianas confirma este colofón. Su adherencia se debe a interpretaciones posteriores que no dejan de ser conjeturales, si bien es cierto que el propio autor dio pie a ellas cuando escribió en *Leviatán* que la sumisión del súbdito «se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos», puesto que el derecho a la autoconservación de los distintos sujetos, «cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto». Parece que a Hobbes le faltó valor para reconocer, a partir de esta premisa básica de su filosofía sin la cual quedaría ilegitimado el pacto fundacional del Estado, una consecuencia coherente y expresa con respecto al derecho a la rebelión.

Aunque el poder soberano dimanase del pacto, no estaba obligado por dicho acuerdo, ya que no era causa sino consecuencia del mismo. El mandatario —o en su caso, la asamblea gobernante— no firmaba ninguna cesión, sino que recibía todo lo cedido por los particulares, y solo los signatarios del contrato estaban obligados por su voluntaria renuncia. Un ejemplo moderno serían determinadas situaciones que obligan a que una serie de personas, incapaces de ponerse de acuerdo para resolver los problemas que los enfrentan, confíen la resolución de sus desavenencias a un mediador, comprometiéndose formalmente a respetar el veredicto del árbitro. Tal persona adquiere una capacidad de decisión absoluta, actualmente solo limitada por las leyes. Pues bien, el soberano de Hobbes tendría una función similar, pero con dos particularidades: su ámbito de acción abarcaría todos los ámbitos de la vida pública y, además, no habría ley que constriñese su deliberación, puesto que el propio ordenamiento legal sería producto de su voluntad.

Ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión.

LEVIATÁN

Un problema tanto conceptual como jurídico ligado a esta sumisión estribaba en la perennidad de la prístina obligación contractual, que no solo ligaba de por vida a los hipotéticos firmantes, sino también a las futuras generaciones. Es fácil de comprender que los compromisos privados deben respetarse, pero, en términos generales, ¿tienen las obligaciones particulares la facultad de vincular a terceros? Para ello, ¿no habría que renovar el pacto periódicamente, de modo que ningún súbdito se sintiera extraño a sus mandatos, alienado de su voluntad? Y cada vez que se procediera a esta renovación, ¿no habría que modificar el contenido de lo acordado en función de las nuevas condiciones de los tiempos? Por

este pespunte abrió más tarde Hume las tupidas costuras del gran manto absolutista tejido por Hobbes.

La necesidad de un soberano filósofo

Como el único indicativo de la noción de justicia residía en ese soberano absoluto, nada que este hiciera incurría en la ilegalidad. En el mismo sentido, Hobbes distinguió meridianamente el ejercicio de la política de la práctica de la moral. Por supuesto, no se despreocupó de la segunda, que debía actuar como inspiración de todos los seres humanos, gobernantes incluidos, pero entendió que el Estado no podía pararse en otra consideración que garantizar la propia supervivencia, finalidad intrínseca a su condición de cuerpo artificial. Además, debía tenerse en cuenta que la justificación de ese instinto de conservación estatal procedía del acuerdo de los particulares, en tanto que garantía de la supervivencia de estos.

La aparente contradicción se planteaba cuando el soberano, haciendo uso de sus poderes, ordenaba la ejecución de un súbdito debido a razones o motivos que pudieran considerarse erróneos desde el punto de vista político. Varios elementos de juicio convergen en este supuesto:

En primer lugar, y como ya se ha señalado, la persona que ejerciera como soberano era tan susceptible como cualquier otra de perder el norte de su razón en el temporal de las pasiones.

De otro lado, podía considerarse que el soberano había incumplido el deber de garantizar la supervivencia de un particular, finalidad con que había sido instituido el Estado.

Por último, cabe la posibilidad de que las acciones inmorales del soberano llegaran a socavar su capacidad de disuasión, al despertar la ira de sus súbditos, si estos eran cons-

cientes del incumplimiento expresado en el punto anterior. En tal caso, el soberano estaría atentando contra la supervivencia del cuerpo artificial.

Una solución parcial a estos problemas estribaría en la esmerada formación política —entiéndase como filosófica en su sentido hobbesiano— de los individuos llamados a desempeñar la soberanía. Aunque tarde o temprano estuviera condenado a caer en los errores propios de la especie, el gobernante acostumbrado al uso sistemático de la razón para abordar los asuntos de la vida social tendría muchas más posibilidades de mantener la salud de su Estado. El asunto recuerda la fórmula del filósofo-rey propuesta por Platón en su *República*. Sin embargo, Hobbes no se detuvo a detallar qué tipo de formación específica tenía que recibir su todopoderoso mandatario, pues le preocuparon mucho más las amenazas ajenas a su persona. Eso sí, recomendó que se escuchara la voz del pueblo —aunque solo fuera por curiosidad, pensaron muchos de sus críticos— transmitida por el Parlamento, institución que no debería tener más función que tal portavocía.

El problema de fondo es que, de todos modos, nada había en el Estado hobbesiano, más allá del buen tino del soberano, que sirviera como garantía legal a los súbditos.

La salvación mundana

Lo que sí puede afirmarse con meridiana claridad es que Hobbes condenó de modo explícito e inequívoco, sin posibilidad de apaños conceptuales, una de las excusas que suelen darse con mayor frecuencia para negar la soberanía del poder civil: la rebelión basada en creencias religiosas.

Tal como había preconizado antes Maquiavelo y como más tarde expusieron Hume y Rousseau, el filósofo de Malmes-

bury pensaba que la religión debía desempeñar una función cohesionadora dentro de la sociedad, nunca disgregante, y que para ello tenía que depender de la regulación del soberano —por lo que atañía a la enseñanza de sus principios morales, que nunca podía desacreditar la autoridad de la institución estatal— a cambio de la libertad de cultos, concesión que socavaría el victimismo de las confesiones minoritarias. Ello implicaba, por supuesto, el carácter aconfesional del Estado. Aún más: Hobbes propugnó que la jefatura de las distintas iglesias nacionales debía estar ocupada por el soberano de cada país.

La religión podía considerarse como una de las necesidades del bienestar personal de los individuos, por lo que su preservación se incluiría entre los prescritos del pacto fundacional, pero una vez cumplido este requisito, los poderes públicos quedarían exonerados de cualquier otra obligación hacia el estamento clerical o con respecto a los propios fieles. Bien al contrario, estos dos colectivos eran los que debían someterse al Estado, en tanto que garante de la perduración de ambos. Al igual que el temprano defensor de la soberanía popular y el Estado como producto de la comunidad de los ciudadanos, Marsilio de Padua (h. 1275-1342), el autor de *Leviatán* aspiraba a la desaparición de todo poder eclesiástico sobre la faz de la Tierra, ya fuera de una fe u otra, con el propósito de impedir que dos órdenes jurídicos diferentes incidiesen sobre ámbitos comunes de la vida de las personas. En este sentido, Hobbes se mostró tan crítico con el poder temporal del papado —aunque apreciaba la sumisión de los católicos a la preeminencia del papa— como con el rigorismo de sus compatriotas puritanos, que pretendían homologar todos los aspectos de la vida colectiva de Inglaterra a su estricto sentido de la moral. El puritanismo, pensaba el filósofo, era indómito por naturaleza, pues anteponía la conciencia individual, sustentada en su libre inter-

pretación de la lectura de la Biblia, a los mandatos del Estado, y gracias a la heterodoxia del lord protector en esta cuestión fue posible la sintonía intelectual entre ambos.

> Cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para con sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos.
>
> *Leviatán*

Hobbes propuso una teoría de la salvación, es decir, una soteriología, de carácter mundano, aunque trazado a imagen y semejanza de la doctrina cristiana. Ahora bien, al cambiar el escenario del drama también cambian las circunstancias, y solo persiste el protagonista, la humanidad. La cadena lógica tendida entre ambos ámbitos soteriológicos puede enunciarse de este modo: si el hombre quiere ser fiel a Dios, debe conservar la vida que este le concedió, y para ello tiene que convenir con sus semejantes la creación de una estructura política común basada en la renuncia al poder individual sobre la vida y la propiedad de los demás seres humanos. Téngase en cuenta que el pecado original que mancha el alma humana también está presente en la doctrina de Hobbes, a modo de pasiones que nublan la inteligencia, por bien adiestrada que esté, e inducen a la ruptura del vínculo social que protege la supervivencia individual y colectiva. Por consiguiente, alzarse contra el poder civil constituido sería el trasunto mundano de la rebelión de los ángeles capitaneados por Luzbel, que recibieron como castigo el infierno.

Ocurre así que «la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen un ilimitado poder», pero Hobbes consideró que, en el peor de los casos, era mejor el abuso de un solo individuo o corporación que no la guerra de todos contra todos que aguarda emboscada tras la esquina del disenso. De este modo trans-

mitía una política de antiguos resabios, puesto que el autoritarismo es tan viejo como la humanidad, pero con justificación novedosa, merced a una imagen tan socorrida como la del «valle de lágrimas» en que se resuelven las insidias del mundo. Fue una hábil estratagema religiosa en la pluma de un pensador materialista, tildado de ateo, que entendió perfectamente el poder persuasivo del mito.

LOS ÚLTIMOS COMBATES DE HOBBES

Ya desde su escrito sobre Tucídides había quedado claro que el filósofo de Malmesbury optaba por un régimen absolutista. Esta preferencia era aparentemente favorable al bando monárquico, pero los partidarios del rey desconfiaban de una legitimidad política que no emanaba directamente de un orden establecido por la divinidad.

Por su parte, los parlamentaristas tenían la oportunidad de asumir la teoría política hobbesiana para fundar un régimen basado en la representación, reforzada en su legitimidad por la hipótesis del contrato pero igualmente estricto en sus ordenamientos, tanto como expeditivo en el cumplimiento de los mismos. Esta necesidad de rigor se explica por la situación política y social de la Inglaterra del momento, donde se estaba jugando la partida hegemónica entre la nobleza terrateniente, tradicional depositaria de los privilegios heredados de tiempos feudales, y la pequeña aristocracia rural aliada con la incipiente clase burguesa, que pretendían librarse del trato discriminatorio fiscal y social recibido de la corona. Sin embargo, los pequeños aristócratas locales, quizá sensibilizados en exceso por los conflictos con el difunto Carlos I, resueltos a cuchillo, se fijaron más en las preferencias particulares de Hobbes que en el potencial teórico que su doctrina les brindaba.

Disputas religiosas y científicas

Gracias a la protección de Cromwell, Hobbes quedó libre de represalias parlamentaristas, pero había terrenos donde ni siquiera el lord protector podía garantizar la seguridad del filósofo, por ejemplo, en los asuntos referidos a cuestiones teológicas que involucraban a las autoridades eclesiásticas de la Commonwealth británica.

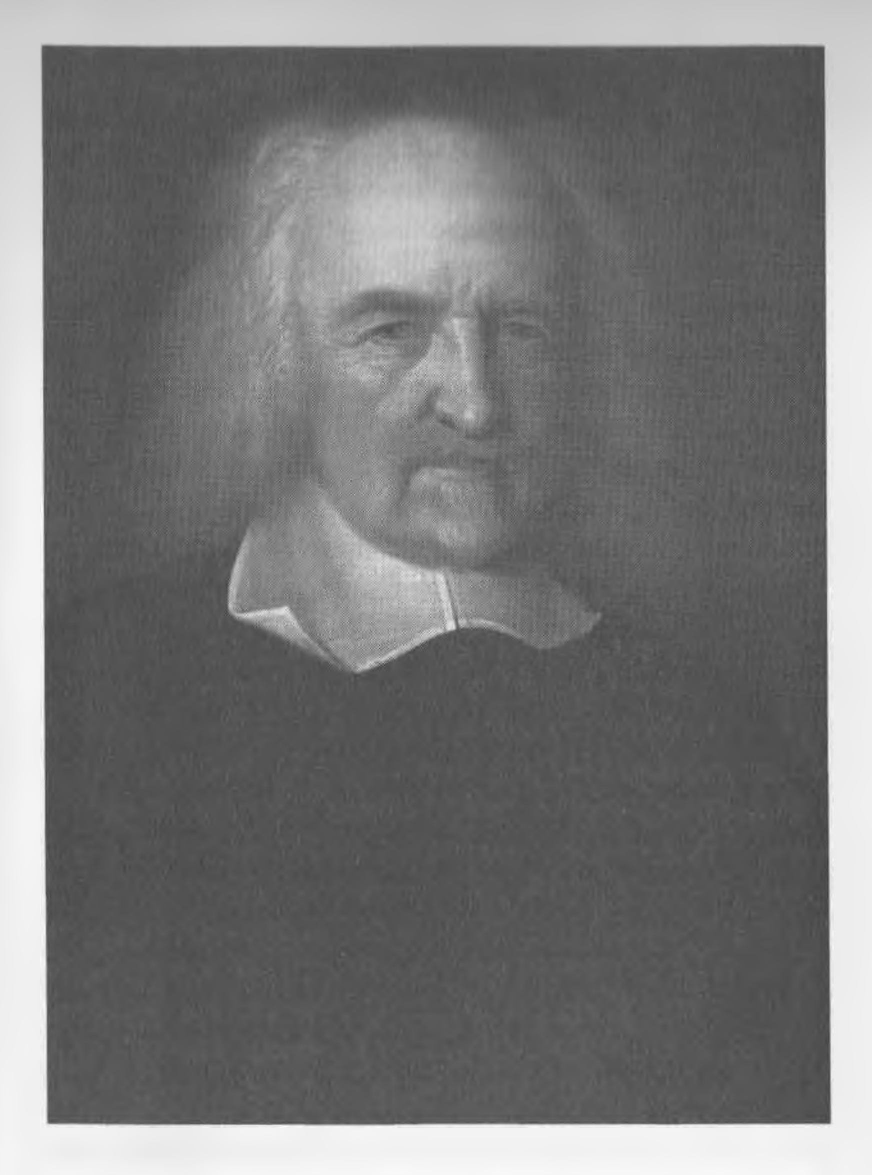
Perseguido por su fama de ateo, Hobbes fue atacado verbalmente en público por el obispo anglicano John Bramhall (1594-1663) a cuenta de su negación de la libertad humana. Ambos hombres se habían conocido en París en 1646, cuando compartían exilio, puesto que Bramhall también era partidario de la monarquía absoluta. Ya entonces se enzarzaron en disputas mediante cartas privadas, proseguidas a lo largo de los años. En 1655, el prelado dio a la imprenta una *Vindicación de la verdadera libertad* que defendía el libre albedrío, a la que Hobbes respondió negativamente con el opúsculo *Cuestiones concernientes a la libertad, la necesidad y la suerte* (1656). Esta contestación suscitó un nuevo escrito de Bramhall, *Castigo a la animadversión de Hobbes*, que incluía la pieza titulada *La captura de Leviatán, la gran ballena* (1658), donde el prelado recurrió a la mofa para comparar las enormes dimensiones del legendario monstruo con la propia anatomía de su contrincante, de gran estatura y vigor. Entre tanto, el filósofo publicaría los dos libros que cerraban la trilogía de sus *Elementa philosophiae: De corpore y De homine*.

Ambos tratados fueron recibidos con frialdad en los medios académicos, donde también tenían importante presencia los fieles puritanos. Tal fe profesaban el matemático John Wallis (1616-1703), el físico y químico Robert Boyle (1627-1691) y el médico William Petty (1623-1687), los mayores adversarios de Hobbes, quienes diseccionaron críticamen-

te tanto su método de investigación como sus conclusiones físicas y antropológicas. A la sazón formaban estos sabios parte del llamado «Invisible College» (Colegio Invisible), así llamado entre ellos porque sus miembros estaban separados por la distancia y no trabajaban en una misma institución.

El «Invisible College» surgió a partir de 1646 de la correspondencia científica que ponía en común los hallazgos de un grupo de investigadores que aplicaban métodos empíricos al estudio de la naturaleza, formado por los científicos e intelectuales más respetados de Inglaterra. En 1660, tras la restauración monárquica, el grupo acordó la creación de una sociedad destinada a la promoción de las ciencias naturales y exactas, que contó con el patrocinio de la corona británica. Así nació el embrión de la que más adelante sería la Royal Society of London, decana entre las instituciones científicas de Occidente. A ella pertenecerían en el futuro científicos tan eminentes como Gottfried Leibniz, Isaac Newton, Christiaan Huygens, Benjamin Franklin o Charles Darwin. Hobbes nunca fue admitido en la sociedad —se rechazó su solicitud de ingreso—; por el contrario, mantuvo agrias disputas con sus miembros, acusándoles de escaso rigor en el uso de los términos lingüísticos que describían sus experimentos. La evolución de la ciencia ha demostrado el error del filósofo, quien actuó probablemente cegado por su orgullo.

Hobbes polemizó con el Colegio Invisible en dos escritos breves: *Seis lecciones a los profesores de astronomía y geometría* (1656) y *Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, los modales y la religión de Thomas Hobbes* (1662). Entre los asuntos discutidos figuraba la pretensión hobbesiana de haber resuelto el problema de la cuadratura del círculo, un ejercicio que las matemáticas contemporáneas han descartado por imposible.



Este retrato de Thomas Hobbes fue pintado por su coetáneo John Michael Wright en 1670, cuando el filósofo contaba ochenta y dos años. Se trata de la imagen más extendida que ha quedado del pensador: un hombre mayor con un rostro aristocrático y una mirada que parece a la vez enérgica y bondadosa, como si se tratara de una representación de su concepto de Estado. En sus últimos años, cuando sus obras se habían difundido en toda Europa, Hobbes se vio enfrentado a los intelectuales de todas las ideologías, sin que sus ideas gustaran a ningún bando.

Oliver Cromwell falleció en septiembre de 1658. El cargo de lord protector fue ocupado por su hijo Richard (1626-1712), que apenas se mantuvo año y medio al frente de la Commonwealth. Su inexperiencia en los asuntos políticos y la falta de dotes para el mando militar provocaron numerosas disensiones internas, tanto en el Parlamento como en las filas del Ejército. Finalmente fue esta institución la que obtuvo su renuncia, en mayo de 1659. Abolido el Protectorado, George Monck (1608-1670), gobernador de Escocia, marchó sobre Londres al frente de sus tropas y tomó la ciudad sin resistencia. El Parlamento Largo, formado en 1640 y responsable del ajusticiamiento de Carlos I, decidió disolverse y convocar elecciones. La Cámara de los Comunes resultante tuvo mayoría presbiteriana y promonárquica.

Tras la declaración de Breda, en abril de 1660, por la cual el pretendiente Carlos Estuardo se comprometía a perdonar a la mayoría de las personalidades del bando parlamentarista, la cámara aprobó la restauración de la monarquía. El nuevo mandatario reinaría con el nombre de Carlos II. A pesar de haber sido abandonado en el exilio de París por su preceptor, el nuevo rey siempre conservó un grato recuerdo de Hobbes, hasta el punto de que apenas ocupó el trono le concedió una pensión vitalicia de cien libras anuales. Tal como había sucedido años atrás, esta nunca llegó a ser abonada debido al deplorable estado de la hacienda pública. De no haber sido por la familia Cavendish, que de nuevo se hizo cargo de su manutención y cobijo, el pensador hubiera pasado los últimos veinte años de su vida en la indigencia.

Mayor favor le hizo el monarca cuando el Parlamento le investigó por ateísmo y herejía. La intercesión de Carlos II evitó que Hobbes fuera procesado y presumiblemente con-

denado. Ahora bien, no se pudo impedir que sus obras quedaran bajo interdicto y que la Universidad de Oxford llegara a quemar públicamente ejemplares de ellas. Hay que reseñar que la acusación parlamentaria tuvo lugar tras la epidemia de peste negra que diezmó la población inglesa en 1665 y el gran incendio de Londres de 1666, cuando amplios sectores de la sociedad británica, especialmente los puritanos, estaban convencidos de que estos desastres habían sido el castigo divino a la inmoralidad pública del reino, nido de indecentes y blasfemos entre los cuales incluían al filósofo de Malmesbury.

Behemoth, o la revolución

En 1668 —según otras fuentes, 1670— concluía Hobbes su última gran obra, un tratado de filosofía política basado en la exposición histórica de los hechos acaecidos en Inglaterra en la época del Parlamento Largo, entre los años 1640 y 1660. Su título: *Behemoth: historia de las causas de las guerras civiles de Inglaterra, y de las asambleas y estratagemas que las hicieron posibles entre los años 1640 y 1660*. Por consejo real no fue publicado en su momento, así que hubo de esperarse hasta 1682, tres años después de la muerte de su autor, para que fuera dado a la estampa. Aunque el monarca estaba de acuerdo con el contenido de libro, la guerra civil era todavía un recuerdo reciente y sangrante, que podía resentir las susceptibilidades de buena parte de la sociedad británica.

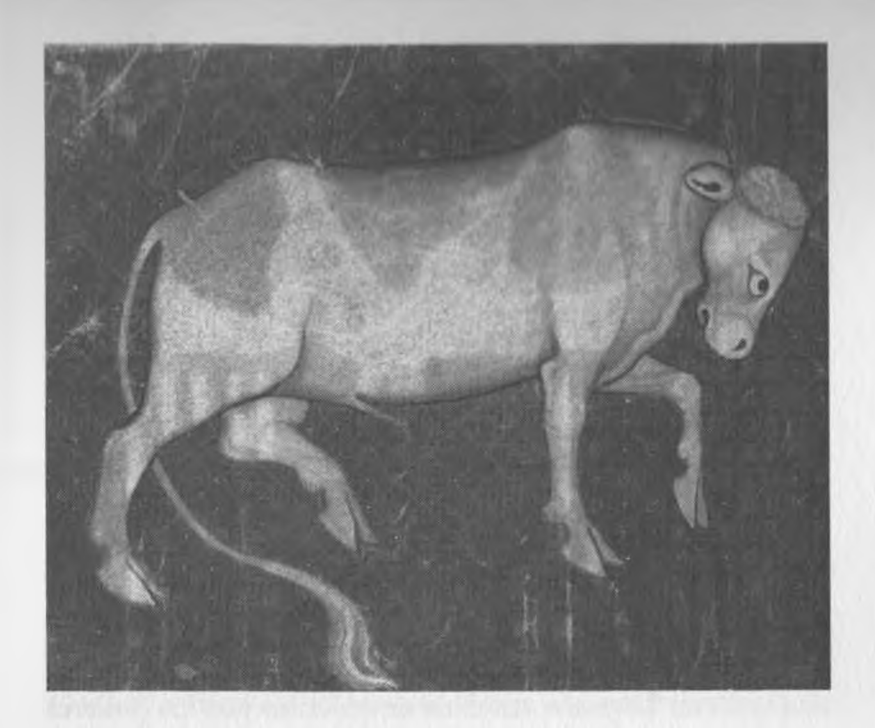
La síntesis —incluso moraleja— de esta obra puede leerse en su inicio, donde escribió Hobbes que había visto en la revolución «un movimiento circular del poder soberano desde el difunto rey a su hijo a través de dos usurpadores, padre e hijo. Pues pasó del rey Carlos I al Parlamento Largo,

de ahí al Parlamento Rabadilla [nombre con que se conoció al Parlamento Largo tras la depuración de sus miembros no puritanos], de este a Oliver Cromwell y de nuevo de Richard Cromwell al Rabadilla; de ahí al Parlamento Largo; y de ahí al rey Carlos II». Por tanto, a juicio del filósofo, el régimen parlamentario y la figura política del lord protector de Inglaterra carecieron de cualquier legitimidad.

Al igual que otros escritores de su tiempo, el de Malmesbury recurrió al esquema del diálogo para exponer su versión histórica y filosófica sobre ese período de iniquidad. Dos personajes anónimos, maestro y estudiante, se interpelan en las páginas de *Behemoth*: el primero fue testigo de los sucesos narrados y al parecer dispone de información secreta acerca de los mismos, mientras que su joven interlocutor pretende hallar una explicación lógica a los sucesos que aquel narra.

Los enemigos de la paz

Al analizar las causas de la guerra, el autor atribuyó la responsabilidad a las doctrinas religiosas y políticas que menospreciaron la autoridad real. Estas falacias corrompían el cuerpo político surgido del pacto fundacional; eran como las enfermedades que debilitan las fuerzas del cuerpo físico entre grandes dolores hasta conducirlo a la muerte. Ni qué decir tiene que los malignos patógenos de estas dolencias tenían nombre propio: catolicismo, puritanismo y parlamentarismo. Los católicos anteponían su obediencia a Roma por encima de la lealtad debida a su señor natural, el rey británico; los puritanos pretendían establecer una teocracia que enturbiaba la convivencia civil; los parlamentaristas concebían erróneamente la ley como mandato



BEHEMOTH, EL ENEMIGO DE LEVIATÁN

Al igual que Leviatán, Behemoth figura entre los seres monstruosos citados por la Biblia. Concretamente aparece en Job 40, 15-24.1, donde se le describe como un ser silvestre y extraordinariamente corpulento: «Es la primera de las obras de Dios / que solo su hacedor le acerque su espada». Tradicionalmente ha sido asociado a la figura del hipopótamo o de un gran buey, y se le asignaba la tierra como hogar. Las leyendas hebreas consideran que era el enemigo mortal de Leviatán, hasta tal punto que su lucha podría acabar con el mundo. Por su parte, el cristianismo identificó a Behemoth con uno de los acólitos de la corte infernal, concretamente el demonio de la gula. Hobbes recogió ambas tradiciones, para convertirlo en una alegoría de la revolución, enemiga irreconciliable del orden estatal racional, que devora en su vórtice de violencia a las instituciones, los hombres y la riqueza productiva de los países. Sobre estas líneas, Behemoth representado como gran toro en una miniatura de un códice francés del siglo XIII.

de la voluntad popular —no del soberano, como sostenía Hobbes— y con ello favorecían la anarquía. Pero el autor no ahorró tampoco acusaciones para el estamento de los comerciantes, beneficiados por la guerra, ni contra los círculos académicos que esgrimieron falaces promesas de libertad extraídas de lecturas erróneas —por literales— de los escritores clásicos, apóstoles de un republicanismo que conducía a la anarquía.

A este avispero social se añadía la controversia doctrinal entre católicos, anglicanos y puritanos. Las distintas interpretaciones de los textos bíblicos degeneraban en conflicto en un entorno profundamente religioso como la sociedad inglesa de mediados del siglo XVII. Para evitar tales enfrentamientos, Hobbes propuso la unificación de todos los credos en una religión unificada en sus creencias de un modo racional, bajo los dictados del Estado, y, como ya había preconizado en *Leviatán*, tutelada en su culto por los poderes públicos.

La revolución como fracaso absoluto

Hobbes defendía expresamente la obediencia como columna vertebral de la sociedad, al ser imprescindible para alcanzar una vida «buena y pacífica». Para él, esta actitud nacía en la familia, cuyo ejemplo de acatamiento a la voluntad paterna debía proyectarse más adelante en la corona, como sumisión al soberano, y la religión. Por el contrario, cuando la autoridad del soberano —en el caso británico, el rey— se ponía en entredicho, todo el edificio social temblaba y amenazaba ruina, como ocurrió con el estallido de la revolución.

Sin mostrarse antiparlamentario por definición, Hobbes insistió en el carácter consultivo de las asambleas de repre-

sentantes, y al hacerlo rechazó dos de las competencias que en la actualidad se consideran intrínsecas a la actividad parlamentaria: la promulgación de leyes y el control de la acción gubernamental. La única función lícita que atribuyó a la cámara de los comunes fue la transmisión de las inquietudes y necesidades del pueblo a la persona del soberano. Si la monarquía era el alma del cuerpo artificial conocido como sociedad, el Parlamento podía ser tomado como sus oídos; por supuesto, las opiniones que despreciaban la autoridad del rey eran como los vicios que infestan el espíritu y lo abocan a la depravación, arrastrando tras de sí al cuerpo en un proceso deletéreo general.

Últimos días de Thomas Hobbes

Hobbes conservó gran vitalidad hasta una edad muy avanzada. Se cuenta que jugó al tenis hasta los setenta y cinco años, que tocaba con virtuosismo la viola de gamba y que escribía con soltura hasta poco antes de su fallecimiento. De hecho, solo interrumpió su escritura porque un accidente neurológico se lo impidió.

En sus últimos años, el pensador estuvo interesado por una mezcla peculiar de temas y formas, en ocasiones ligados a los ataques que recibía, de los que pretendía defenderse por escrito. Retomó en otros escritos los dos personajes de *Behemoth* y también un asunto central de la obra, la crítica al particularismo de las distintas religiones cristianas y la falta de prudencia en la actuación apologética de los clérigos. Cuando cumplió los ochenta y cuatro años se decidió a plasmar su vida en una autobiografía escrita en versos latinos, *Vita Thomas Hobbes carmine expressa* (La vida de Thomas Hobbes expresada en canción), que ha sido ensalzada por

su elegancia formal. No en balde se había formado el filósofo bajo la tutela intelectual de los grandes clásicos, a quienes volvió con fruición en su vejez, como lo demuestran sus traducciones al inglés de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, publicadas entre 1675 y 1676.

Coincidiendo con estos últimos trabajos, Hobbes se mudó a Hardwick, una pequeña localidad cercana a Cambridge, al este de Inglaterra, donde los Cavendish le habían cedido una casa. Allí le sorprendió un trastorno de vejiga al que no tardó en seguirle una apoplejía que paralizó el lado derecho de su cuerpo y le privó del habla. A partir de ese momento, el espectacular vigor que tantos admiraban a su alrededor declinó con rapidez. Thomas Hobbes falleció el 4 de diciembre de 1679, dejando vivo a su mellizo, el miedo, que sigue coleando en el ánimo de los humanos, sean o no sus lectores. Su cuerpo recibió sepultura en la cripta de la familia Cavendish, situada en Gardvige, en el condado de Derbyshire, en el corazón de aquella tierra inglesa que había adorado tanto como había temido.

Glosario

Accidente (*accident/accidens*): cada uno de los atributos que distinguen a los cuerpos, como el color, el sonido o la forma, entre otros. Según Hobbes, son los objetos de nuestra percepción. Pero no se trata de rasgos reales de los cuerpos, sino de la huella que estos causan en nuestra sensibilidad. Hay dos tipos: los comunes —presentes en todas las percepciones, como la extensión y la forma— y los secundarios —huellas específicas, como el color o el sabor.

Behemoth: monstruo mitológico terrestre, identificado con un gran buey o un hipopótamo y caracterizado por su apetito exagerado. Se le consideró enemigo mortal de Leviatán. Puesto que este representa al Estado en el bestiario hobbesiano, Behemoth encarna la revolución, que todo lo devora a su paso.

Cuerpo (*body/corpus*): organización peculiar de la materia, provocada por su movimiento continuo. Su atributo característico es la extensión en el espacio (longitud, anchura y profundidad). Hobbes distinguió entre cuatro tipos: los objetos inanimados (incluidas las plantas), los animales, los seres humanos y los Estados.

Derecho (*right/ius*): según Hobbes, el campo de acción, marcado por la ley, en el que puede ejercerse la libertad individual, es

decir, el ámbito donde el sujeto puede actuar o privarse de ello según su voluntad o deber de conciencia. El derecho es subjetivo con respecto a la persona y objetivo ante la sociedad.

Derecho de resistencia (*resistance/defensio*): potestad de los individuos para oponerse, incluso por medio de la fuerza, al gobernante que no vela por el bienestar y la seguridad de la sociedad. Hobbes negó la existencia de este derecho.

Determinismo: doctrina que sostiene la conexión necesaria e indefectible entre todos los fenómenos de la realidad. El modelo cosmológico hobbesiano es determinista, al cifrarse en una concepción mecánica del universo (mecanicismo), entendido como gran máquina que abarca de un modo prefijado e inalterable todo acto físico o mental.

Empirismo: doctrina y método de investigación que aspira a la consecución de un conocimiento fiable y útil a partir de los hechos del mundo material, mediante la observación y la experimentación. Hobbes pensaba que el saber experimental era suficiente para entender la posición del hombre en la naturaleza y esclarecer sus intereses con respecto a la organización social.

Estado (*Commonwealth/civitas*): el «cuerpo artificial» o «Dios Mortal», dotado de todas las facultades humanas sobredimensionadas, que crean los individuos cuando acuerdan ceder su poder a un soberano. La finalidad de esta cesión —y primer deber de la organización estatal— es salvaguardar la paz, la seguridad y la libre iniciativa económica de los sujetos. Para cumplir esta misión, el Estado dispone de todo el poder de la sociedad, e incluso de la capacidad de usarlo de un modo represivo.

Estado de naturaleza (*state of nature/status naturae*): situación hipotética en que se encontrarían los hombres si no estuvieran sujetos a obligación legal, en ausencia del Estado. En tal tesitura, cada individuo disfrutaría de una capacidad de acción discrecional, solo sujeta al mandato de sus apetitos, por lo que tendría derecho a apropiarse de todo cuanto deseara. Así se provocaría un conflicto permanente entre los hombres (guerra de todos contra todos), que impediría el desarrollo de sus actividades y tendría en peligro constante la vida de los sujetos.

Fantasma (*phantom/phantasma*): representación, huella causada en nuestra sensibilidad por el movimiento de los cuerpos.

Filosofía (*philosophy/philosophia*): estudio omnicomprensivo de la realidad, basado en los datos aportados por el conocimiento empírico de la naturaleza, a partir de los cuales pueden formularse conceptos y leyes generales aplicables de modo sistemático a todos los campos del saber, incluida la política. Según Hobbes, se desarrolla por este orden: el estudio de la sustancia corpórea en general, el del hombre en estado natural y el del hombre en sociedad.

Guerra de todos contra todos (*war of all against all/bellum omnium contra omnes*): enfrentamiento al que se ven abocados los hombres en el estado de naturaleza, cuando, en ausencia de ley, se impone el derecho de cada cual a obtener los bienes deseados.

Hombre (*man/homo*): para Hobbes, el animal que puede razonar y expresar su razonamiento mediante el lenguaje. Sin embargo, no se trata de un genuino ser racional, puesto que la razón es esclava de las pasiones. La naturaleza del hombre es la suma de sus capacidades naturales: las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etcétera.

Leviatán: monstruo bíblico que suele identificarse con una serpiente o un dragón marino. Hobbes lo eligió como símbolo del Estado, debido a su incontestable y aterrador poder sobre los hombres. A menudo se le considera enemigo mortal de Behemoth, el monstruo terrestre que el filósofo ligó con la revolución.

Ley (*law/lex*): expresión de la voluntad del soberano que representa un mandato de cumplimiento forzoso y sin excepción.

Ley natural (*law of nature/lex naturalis*): mandato que la razón humana deduce del orden de la naturaleza. La principal de todas ellas consiste en «buscar la paz y seguirla» en aras de la autoconservación individual. La obediencia a esta ley propicia el acuerdo para crear el Estado.

Libertad (*liberty/libertas*): Hobbes niega cualquier tipo de libertad que no sea la física, es decir, la que permite el movimiento voluntario de las personas. Fuera de ella, puesto que las pasiones

dominan el raciocinio y son, a su vez, productos del movimiento general de la materia, todo acto o reacción humana está sometida a causas necesarias y determinantes.

Método hipotético-deductivo (*scientific method/methodus*): procedimiento de investigación que Hobbes tomó de Galileo Galilei. Consta de cuatro pasos: la observación atenta y repetida de los fenómenos naturales, la formulación de hipótesis, el enunciado de leyes —previa contrastación de las hipótesis— y la composición de teorías.

Pacto (*covenant/pactum*): acuerdo entre particulares por el cual cada sujeto cede su poder de apropiación y fuerza coercitiva a una organización colectiva, el Estado, que a partir de ese momento debe velar por la seguridad de todos. Hobbes sostuvo que la sociedad política era una convención artificial, fruto de la necesidad.

Pansomatismo: doctrina de sesgo materialista según la cual todo lo existente posee una entidad corpórea. La cosmología de Hobbes se basa en posiciones plenamente pansomatistas.

Razón (*reason/ratio*): facultad connatural al ser humano, por la cual este puede reconocer el orden de la naturaleza, comprender que su conducta es esclava de las pasiones y, como consecuencia, transigir en la creación de un orden artificial que salvaguarde la seguridad física y la capacidad de generación de riqueza de los individuos particulares.

Soberano (*soberanía: sovereign/summa potestas*): sujeto individual u órgano asambleario que recibe el poder en el pacto fundacional del Estado —Hobbes prefería el soberano unipersonal, por parecerle más funcional—. Aunque el soberano está obligado por las condiciones de dicho acuerdo, su prerrogativa es absoluta y se manifiesta a través de las leyes que de él dimanan, las cuales puede hacer valer mediante la violencia.

Lecturas recomendadas

Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Conjunto de ensayos clásico entre los estudios hobbesianos donde el filósofo italiano Norberto Bobbio trata a Hobbes como fundador teórico del Estado moderno, e iniciador de la tradición empirista y utilitarista británica.

Cortés Rodás, F., *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2002. Sugestiva propuesta que confronta las ideas de tres grandes del pensamiento político en un debate que el tiempo impidió.

Fernández Santillán, J. F., *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988. Este volumen muestra los puntos comunes, como la idea de un Estado que es un producto artificial, y discrepantes, como la valoración de la democracia, entre Hobbes y Rousseau.

Garmendia De Camusso, G., *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*, Madrid, Siglo XXI, 1973. La autora sostiene en este ensayo que la «racionalidad opresora» del Estado hobbesiano se debe a la defensa del ideario político burgués, sobre todo de la propiedad privada como bien inalienable.

GOLDSMITH, M. M., *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Este ensayo hace hincapié en las relaciones entre la concepción de la ciencia de Hobbes y su utilidad para la formulación de una teoría política, reforzando la visión sistemática de su pensamiento.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo, de Locke a Hobbes*, Barcelona, Fontanella, 1979. Análisis de la teoría política del siglo XVII británico desde una perspectiva marxista, en el que se sostiene que el soberano hobbesiano no es el gobernante o el Estado, sino la clase burguesa emergente.

SCHMITT, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004. El autor crítico de la democracia liberal reflexiona sobre el significado de la figura mítica del Leviatán y las prerrogativas de la soberanía en los escritos de Hobbes.

STRAUSS, L., *La filosofía política de Thomas Hobbes: su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Destaca tanto el pensamiento temprano de Hobbes, expresado en su estudio sobre Tucídides, como su concepción antropológica, al considerar que ambos —en detrimento de la influencia de la ciencia moderna— son las raíces de su filosofía de madurez.

TÖNNIES, F., *Hobbes: vida y doctrina*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Una biografía de referencia, en la que se incide de modo especial en el análisis del carácter artificial de la sociedad, así como de la influencia de las clases sociales en el ejercicio del poder soberano dentro del Estado.

WATKINS, J. W. N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972. Watkins, especialista en el pensamiento político británico de la modernidad, disecciona las múltiples raíces —científicas, históricas y filosóficas— del pensamiento de Hobbes, mostrando la interacción de todas ellas.

Índice

Hobbes es el teórico por excelencia del absolutismo político. Sus ideas, osadas y no exentas de polémica, pueden resumirse en su más famoso aserto: «El hombre es un lobo para el hombre». O lo que es lo mismo, el hombre es un ser cuya innata naturaleza egoísta le empuja a buscar su propia satisfacción, aun a costa de sus semejantes. Por ello, es necesario un Estado fuerte, autocrático o parlamentario pero de autoridad indiscutida, que pueda mantener el orden cívico diluyendo la ferocidad de los apetitos en las reglas de la economía. Ideas que hoy, en una época de crisis y cuestionamiento de la función de las instituciones públicas, son toda una invitación al debate.

APRENDER A PENSAR